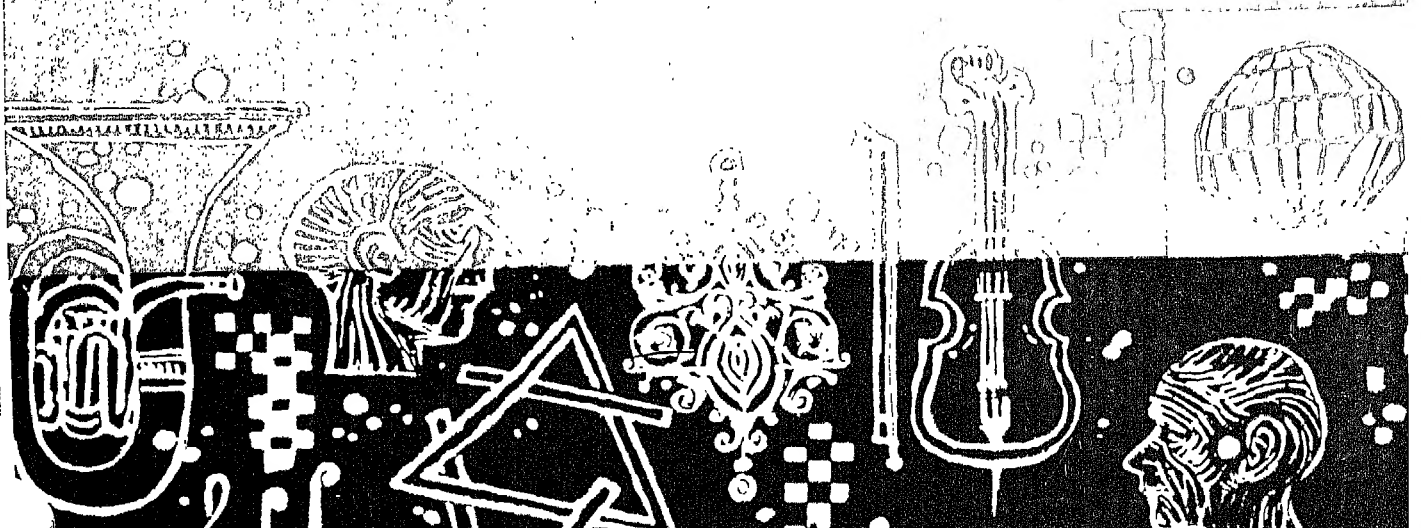


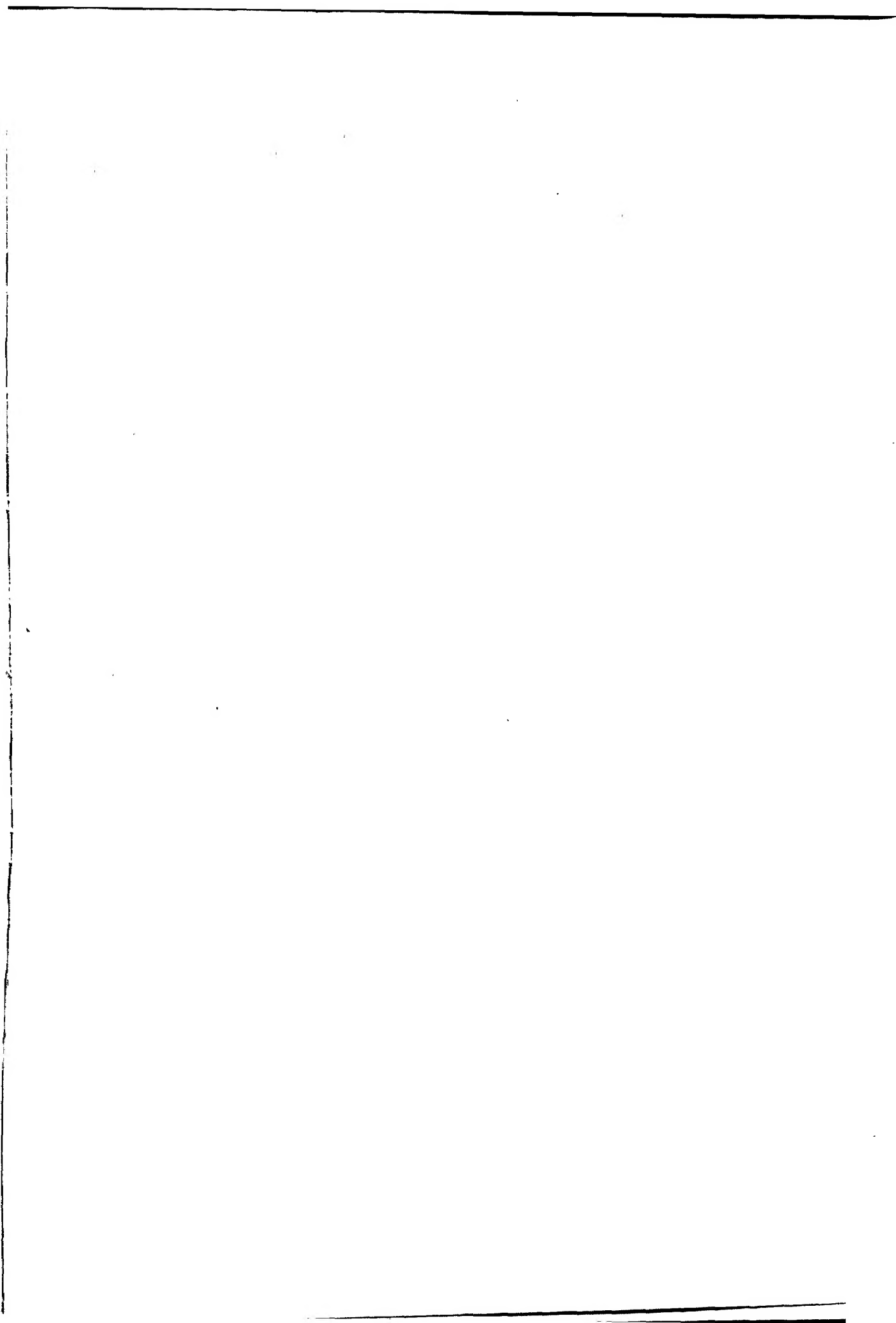
عالم الفكر

المجلد السادس - العدد الثاني - يوليو - أغسطس - سبتمبر ١٩٧٥

﴿فكر الإسلام في الماضي والحاضر﴾

- التصوف إيجابياته وسلبياته
- الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام
- نشأة الفكر الإسلامي
- فابواكيره الكلامية
- التصوير الإسلامي بين الحظر والإباحة





عالم الفكر

رئيس التحرير : أحمد مشاري العدواني
مستشار التحرير : دكتور أحمد أبو زيد

مجلة دورية تصدر كل ثلاثة أشهر عن وزارة الاعلام في الكويت * يوليو - اغسطس - سبتمبر ١٩٧٥
المراسلات باسم : الوكيل المساعد للشئون الفنية * وزارة الاعلام - الكويت : ص ٠ ب ١٩٣

المحتويات

في الفكر الاسلامي

٣ بقلم التحرير	التمهيد
١٥ الدكتور احمد محمود صبحي	التصوف ايجابياته وسلبياته
٦١ الدكتور عبد العزيز محمد الزكي	الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام
١٤٩ الدكتور حسام محيي الدين الالوسي	نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره « الكلامية »
٢٠٥ الدكتور ثروت عكاشة	التصوير الاسلامي بين الحظر والاباحة

★ ★ ★

آفاق المعرفة

٢٣٣ الدكتور محمد نبيل رياض	السرطان ... مشكلة القرن العشرين
-----	------------------------------	---------------------------------

★ ★ ★

أدباء وفنانون

٢٥٧ الدكتور عبد الباسط محمد حسن	تشارلز رايت ميلز وفلسفة البحث في علم الاجتماع
-----	-----------------------------------	--

★ ★ ★

عرض الكتب

٢٠٣ عرض وتحليل المهندس محمود حسام الدين رشوان	مجتمع الكمبيوترات
-----	---	-------------------

الدراسات التي تنشرها المجلة تعبر عن آراء اصحابها وحدهم .

في الفكر الإسلامي

تمهيد

يمر العالم الإسلامي في الوقت الراهن بمرحلة من أشد المراحل خطورة في تاريخ تطوره، تتمثل في تعرضه لكثير من التيارات الفكرية، والاتجاهات الأيديولوجية الفريية الوافدة التي يستقطب بريقها وجديتها كثيرا من الأذهان. وكان لابد لهذا الهجوم الفكري والأيديولوجي أن يثير جدلا عنيفا بين المفكرين في المجتمع الإسلامي، لسبر أغوار هذه الأيديولوجيات والمذاهب الفكرية الجديدة، وتحديد موقف الإسلام منها، ومعرفة ما يمكن قبوله أو رفضه منها، والوسيلة التي يمكن بها تطويع بعض تلك الاتجاهات والمواقف الفكرية الحديثة واخضاعها للحياة والنظم الإسلامية، بحيث تنصهر آخر الأمر - إذا أمكن - في بوتقة الفكر الإسلامي الأصيل، أو تحديد الجوانب التي يمكن تعديلها في النظم وأنماط الحياة التقليدية السائدة في المجتمع الإسلامي ذاته، بحيث تتماشى وتتلاءم مع الأوضاع التي تسود بقية أنحاء العالم دون أن تفقد في الوقت ذاته أصالتها الإسلامية. وعلى الرغم من خطورة المرحلة الحالية فإن هذا الموقف

ليس بالشيء الجديد في تاريخ الفكر الاسلامي أو المجتمع الاسلامي . فقد مر الاسلام منذ ظهوره بكثير من الازمات الماثلة ، ودخل في كثير من الصراع الطويل المريع مع التيارات والمذاهب الفكرية الاجنبية ، التي كانت تتعارض تعارضاً جذرياً مع مبادئه وتعاليمه . وهذا معناه أن الصعوبة التي يواجهها الاسلام الآن هي - على ما يقول الدكتور أبو الوفا التفتازاني « صعوبة مرحلية . والاسلام دين صراع ، دخل منذ يومه الأول في صراعات عقائدية خرج منها ظافراً ، وكانت الاخطار العقائدية محدقة به من كل جانب في العصر العباسي ولكنه تغلب عليها وتجاوزها ، وكذلك كان شأنه في جميع العصور التالية ؛ وكان دائماً يؤكد أصالته وقدرته على البقاء والتغيير في المجتمع ... ان العصر الذي نعيش فيه هو عصر الصراع الايديولوجي العنيف ، الذي لم يشهد له تاريخ الانسانية مثيلاً . ونجاح الاسلام في هذا العصر ليس في ايجاد صيغة جديدة للربط بين الدين والحياة ... بل في قدرته على احتواء ايديولوجيات العصر المتحدية له ... وليس هذا هو موقف الاسلام وحده في عصور سادت فيه الفلسفات المادية ، وشاع الانحلال الخلقي في كثير من مجتمعاته ، بل هو موقف الاديان جميعاً » . (راجع في ذلك المجلد الاول ، العدد الاول من مجلة عالم الفكر ، صفحة ٣١٤) . وعلى أي حال فانه على الرغم من كل ما قد يمر به المجتمع الاسلامي من تغيرات ، وما قد مر به فعلاً خلال تاريخه الطويل ، فان الذي كان يميزه دائماً هو انه مجتمع « اسلامي » في المحل الاول ، يستمد أصوله وقيمه وثقافته ومبادئه ونظمه من الاسلام ، باعتبار ان الاسلام ليس مجرد دين وعبادة وعقيدة فحسب ، وانما باعتباره ايضاً أسلوباً او طريقة للحياة ، وثقافة متكاملة ومتمايزة ومتفردة بذاتها ، لها خصائصها ومقوماتها الذاتية الواضحة .

لقد ظهر الاسلام في منطقة شهدت من قبل مولد اليهودية والمسيحية ، وبين شعوب واقوام يصنفهم لورانس Lawrence بأنهم « المحتكرون للاديان السماوية المنزلة » ولكن الاسلام وحده هو الذي أفلح في أن يفرض نفسه على العرب الذين رفض أغلبهم اليهودية والمسيحية ، كما انه أفلح في أن يوسع من مجال انتشاره وان يسيطر على مناطق فسيحة من الارض ، ويصنع تفكير الناس وعاداتهم وطرائق سلوكهم بصيغة متميزة هي الصيغة الاسلامية . ومن هنا فان فهم الحياة والمجتمع في العالم الاسلامي لابد أن تكون نقطة الانطلاق منه هي الدين ، خاصة وان الدين الاسلامي لم يكن منعزلاً عن الحياة ، بل كان دائماً هو دستور تلك الحياة ، ولا يزال الاسلام حتى الآن ورغم كل مظاهر التجديد والتحديث هو الركيزة الأولى التي يقوم عليها المجتمع « الاسلامي » . والحقيقة التي يجب ان تؤخذ في الاعتبار هنا هي ان هناك - على ما يقول ويلفرد سميث Wilfred Smith في كتابه القصير المتع « الاسلام في التاريخ الحديث Islam in Modern History » - ثلاثة عشرين عاماً من التاريخ تكمن وراء الاسلام ، وان المسلمين ينظرون بغير شك الى ثلاثة عشر قرناً أخرى أو أكثر من التطور ومن المستقبل . وخلال كل هذا التاريخ الطويل - سواء التاريخ الماضي أو الواقع الحاضر أو المستقبل - تجد التعديلات

والتجديدات والتغييرات طريقها الى الحياة والفكر والنظم الاسلامية ، مما يستدعى ضرورة التعرف على مدى قدرة الفكر الاسلامي على مقابلة هذه التحديات ، مما يبرز لنا مدى دينامية الاسلام نفسه كدين واسلوب للحياة .

والواقع ان الاسلام قد أثبت خلال هذه القرون الثلاثة عشر قدرة على التطور والتشكل والمرونة رغم كل ما قد يقال عكس ذلك . ولولا هذه المرونة او الدينامية لما امكن له ان ينتشر كل هذا الانتشار بين شعوب مختلفة وثقافات متباينة ، بحيث اصبح يدين به حوالي ٦٠٠ ستمائة مليون مسلم ينتمون الى عدد كبير جدا من السلالات والاعراق والقوميات . وهذا معناه ان رجلا من كل سبعة رجال في العالم يدين بالاسلام ، وان المسلمين ينتشرون الآن في كل بقاع العالم وان كان تركيزهم يبدو واضحا في المنطقة الممتدة من المغرب حتى باكستان وماليزيا واندونيسيا . وعلى الرغم من أن العالم الاسلامي يضم كل هذه الشعوب المختلفة المتفاوتة فانه كان يؤلف دائما وحدة متميزة ، وان كان يعتريها أحيانا شيء من الضعف والوهن . **ذلك ان الاسلام يؤلف حضارة او ثقافة دينية متكاملة ،** كما سبق ان ذكرنا ، تمت تلك المجتمعات التي ينتشر فيها بعناصر تماسكها وتوحيدها . ولم يمنع ذلك كله من أن هذه الثقافة الاسلامية المتميزة كانت تتخذ دائما اشكالا وصورا تختلف باختلاف المجتمعات التي تعيش فيها ، اى أنها لم تكن أبدا ثقافة جامدة تحاول أن تصب المجتمعات والشعوب التي تنتشر فيها في قالب واحد . ومن هنا نشأت تلك الاختلافات والفوارق الاقليمية الواضحة بين مختلف جوانب حياتهم ، ونتج عنها صور مختلفة كلها تشارك في تلك الثقافة الاسلامية . ولعل افضل مثال يبين ما نقول هو ما يذكره ترمينجهام Trimingham عن حضارة الاسلام في افريقيا حيث يقسم في كتابه القيم عن « أثر الاسلام على افريقيا The Influence of Islam upon Africa » افريقيا الاسلامية الى سبع مناطق حضارية هي : -

- ١ - مصر : وحضارتها أساسا هي الحضارة الاسلامية ، مع حضارة نيلية تظهر نفسها في قرى الفلاحين .
- ٢ - المغرب : حضارة افريقية تنتمي الى البحر الابيض المتوسط ، ولكن مع أسس من حضارة البربر الاقليمية .
- ٣ - السودان الغربي : الاسلام الاسود .
- ٤ - السودان الاوسط : الاسلام الاسود .
- ٥ - السودان القبلي أو الشرقي : الاسلام الخاص - الاسود .
- ٦ - المنطقة الحامية الشمالية الشرقية في (ارتيريا - اثيوبيا - الصومال) : اسلام البدو في القرن الافريقي الشرقي .

٧ - الساحل الشرقي الافريقي : الاسلام السواحلي (انظر عرض التفتازاني لهذا الكتاب في مجلة عالم الفكر ، المرجع السابق ذكره صفحة ٣٠٥) .

وقد خضعت كل منطقة من تلك المناطق الى عمليات مختلفة تم بمقتضاها تغفل الاسلام في مختلف جوانب حياتهم ، ونتج عنها صور مختلفة متميزة للمجتمع الاسلامي ، وان كانت كلها تنتمي بشكل او بآخر الى ثقافة الاسلام .

والمهم من هذا كله هو ان الاسلام في انتشاره كان يتفاعل دائما مع ثقافة المجتمع الذي يدخل اليه ، ويسيطر على العقائد والعبادات والنظم الاجتماعية والسياسية التي تسود فيه ، وان كان هذا يتم بدرجات متفاوتة . فعملية التفاعل كانت تؤدي في آخر الامر الى ظهور ذلك المزيج او المركب الجديد الذي يختلف من منطقة لاخرى ، ليس في افريقيا وحدها ، ولكن في العالم الاسلامي ككل . وسوف يجد القارئ في مقال الاستاذ عبد العزيز محمد الزكي عن « الفكر الهندي من الهندوكية الى الاسلام » مثالا رائعا لهذا التفاعل القوي العميق .

معنى هذا كله في آخر الامر ان اى دراسة للفكر الاسلامي يجب ان تأخذ في الاعتبار قدرة الاسلام على التأثير في المجتمعات التي دخل اليها ، والدور الذي لعبه في حياتها ، كما يعني في الوقت نفسه ضرورة دراسة اثر هذه المجتمعات في الفكر والنظم الاسلامية ذاتها . وهذا هو ما كنا نهدف اليه من قولنا ان المسلمين يعيشون في مجتمع « اسلامي » وليس في اى مجتمع آخر . والشيء الذي ينبغي تحديده الآن هو ماذا نقصد من « الاسلام » ؟



لن يكفى في هذا الصدد ان نقول ان الاسلام « دين » وان كانت هذه الكلمة فيها كثير جدا من العمق ومن المعنى ، نظرا لما تشتمل عليه من مفهومات تتعلق بالعقائد والعبادات والتعاليم والقيم وقواعد السلوك والنظم والممارسات . والاحرى ان ننظر الى الاسلام على انه أسلوب للحياة كما ذكرنا من قبل . وبهذا المعنى يكشف لنا الاسلام عن ثلاثة مظاهر او جوانب اساسية هي : المظهر الديني والمظهر السياسي والمظهر الثقافي ، وبذلك يمكن دراسة الاسلام كدين ودولة (او كيان سياسي) وثقافة (او حضارة) ، وان كان من الصعب التمييز تمييزا قاطعا بين هذه النواحي الثلاث ، فهي تتداخل بعضها في بعض ، وتتفاعل معا بحيث يمكن الانتقال من احدها الى الاخرى في سهولة ويسر .

فالاسلام - من حيث هو دين - ليس مجرد نسق من العقائد والعبادات التي يجب على المسلمين اتباعها ، وانما هو بالاضافة الى ذلك حركة فكرية عميقة تمثلت بوجه خاص في الفقه وعلوم الكلام وكذلك في التصوف والى حد ما في الفلسفة الاسلامية . والواقع ان هناك من المفكرين من يرون ان ظهور الاسلام كان بمثابة نقطة تحول في تاريخ الاديان المنزلة ؛ بل وفي

تاريخ الفكر الديني على العموم . ذلك ان الاسلام يقوم اساسا على الدعوة الى ارساء الايمان على العقل والمعرفة ، كما انه يخضع موضوعات العقائد للبحث والتدليل والبرهان . فالقرآن نفسه « يعظم امر العلم والحكمة ، ويأمر بالنظر في آيات هذا الكون الظاهرة ، ويشوق الانسان الى معرفة اسراره الخفية وينبئه الى ان الله جعل له الحواس والعقل فيجب عليه ان يستعملها ... هذا الى أن القرآن تكلم عن هذا العالم في قضايا هي احكام عامة يهتدى بها الباحث ... وهو يعيب اهل التقليد الذين لا يستعملون عقولهم في قبول الحق المخالف لما نشأوا عليه ، ويؤكد مفهوم العلم الحق الذي لا تشوبه الشكوك والظنون ، وينهى عن اتباع الظن والهوى في الحكم على الاشياء ، ويطالب بالبرهان ، كما يقدم البرهان على ما يقرره من قضايا » . (انظر مقال الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريده : « الايمان بالله في عصر العلم » - عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الاول ، صفحة ١٥٩) .

ويستمد الفقه الاسلامي أصوله من الكتاب في المحل الاول ، ثم من مصادر أخرى ذات أهمية بالغة هي السنة والاجماع والقياس . واذا كان الوحي قد توقف نهائيا بوفاة النبي صلى الله عليه وسلم ، كما اغلق باب السنة والحديث فان باب الاجماع وباب القياس لا يزالان مفتوحين ويجب أن يظلا كذلك الى الابد ، وذلك على الرغم من أن بعض الفرق الاسلامية لاتعطي الاجماع كل تلك الاهمية ، كما ان الكثيرين يتهيبون دخول باب الاجتهاد ، مع ان الاجتهاد يصور الناحية الدينامية التطورية في الفكر الاسلامي . وليس من شك في ان الفقه كان من أهم ما يشغل بال عامة المسلمين ، وبخاصة لصلته بالحلال والحرام في كل امر من أمورهم . وكان للتغيرات السريعة المطردة في المجتمع الاسلامي اثرها في تطور الفقه وتقدمه وتجده . فلقد كان « الفقه دائما يقدر ذلك التغير ويشرع له ، اذ أن أغلبه مما تنهض به الطاقات الانسانية الصانعة للحياة . واكثر ابواب الفقه وقضاياها تنعكس عليها آثار تلك الطاقات فيما تمارسه من عمل سواء في الزراعة او التجارة او الصناعة ، وما يصاحب ذلك كله من عقود وديون وارتهان واستئجار واستبضاع » فالشريعة « هي المرأة التي تنعكس عليها آثار الصراع بين القدرات الانسانية التي تصبغ الحياة التي يعيشها الناس » (انظر : السيد احمد خليل « كتاب الأم للشافعي » مجلة تراث الانسانية ، المجلد التاسع العدد الاول ١٩٧١ ، صفحة ١٣٧) . وواضح ارتباط الفقه بالحياة ، لان من « يشرع للناس ينبغي عليه ان يعرف ما عندهم وما تعتمد عليه حياتهم واساليب تفكيرهم وطرائق معاشهم » . وليس من شك في أن تعدد البيئات الاجتماعية والثقافية وتعدد الحضارى وتفاوتها من اقليم لآخر في العالم الاسلامي قد ساعد على تطور الفقه ، ولم يكن الفقه « محدودا بالحكم على أعمال المكلفين وتصرفاتهم فحسب ؛ بل انه ايضا وسيلة من وسائل بناء الشخصية وحمايته لها بما يحقق لها حياة مستقرة ومشاركة جادة في بناء المجتمع الذي تعيش فيه . » (المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٤٨) . من هنا كان بعض الفقهاء كالشافعي يعرضون للجهاد وفرضيته ، والحرب واوزارها ، والدوافع التي تدفع اليها ونتائجها ،

والسلم وطرائق تثبيته ، وما الى ذلك ، واحكام بناء الاسرة لما يترتب على ذلك من بقاء المجتمع واطراد نموه ، والاهتمام بالعوامل التي تعرضها للاهتزاز والاضطراب ، والظروف التي تتعرض فيها لذلك الاضطراب . وهو في هذا كله يأخذ بعين الاعتبار ما يصدر عن النفس البشرية من نزوات قد تؤدي الى الاخلال بنظام المجتمع والحياة الاجتماعية وتعرضها للخطر . وليس من شك في ان دراسة الفقه الاسلامي تعطينا صورة واضحة عن مدى تطور المجتمع الاسلامي والحياة الاسلامية من حيث هو ينعكس في التشريع ، ما دام الفقهاء يستجيبون لتطور الاوضاع واختلافها ، يأخذون ذلك في اعتبارهم حين يصدر احكامهم .

كذلك برع المسلمون في علم الكلام الذي يعتبر أكثر فروع الفكر الاسلامي صعوبة وتعقيداً،

وقد احتاج الى عدة اجيال من المفكرين الاصليين والشرح المتعمقين ، بحيث أصبح يمثل حركة فكرية عميقة منذ عهد مبكر في الاسلام . بل انه يمكن القول ان علم الكلام هو أكثر فروع الفكر الاسلامي تطوراً ونمواً ، خاصة وانه تأثر بكثير من التيارات الفكرية الاجنبية نتيجة للاتصال بالثقافات الاخرى بعد اتساع رقعة الدولة الاسلامية . وعلم الكلام في الفكر الاسلامي يقابل تماماً « اللاهوت » في الفكر المسيحي ، ولذا نجد الكثيرين من الكتاب ، الذين يهتمون بالفكر الاسلامي ويجمعون في تكوينهم العلمي بين الثقافة الاسلامية والثقافة الغربية ، يشيرون الى علم الكلام على انه (اللاهوت الاسلامي) مع ان كلمة (لاهوت) لا ترتبط بالاسلام اصلاً . والمعروف - كما يقول الدكتور حسام الالوسي في مقاله - ان المشكلة الرئيسية في علم الكلام هي « الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبني على مقدمات دينية يقدم لبيانها او الدفاع عنها نوع من الحجة العقلية او الحسية اكثر مما ينطبق على مباحث فلاسفة الاسلام » . ومن هنا كان علم الكلام يعتبر هو البوابة للفكر الفلسفي في الاسلام . وقد اطلق على هذا النوع من التفكير اسم (علم الكلام) لان اشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، وان كان هناك من يرون ان هذه التسمية ترجع الى انه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ، وبذلك فانه يلعب في الشرعيات نفس الدور الذي يلعبه المنطق في الفلسفة . ولكن هناك ، على أية حال ، آراء اخرى عن سبب هذه التسمية ليس هنامجال الحديث عنها ، وانما يمكن الرجوع فيها الى الصفحات الاولى من مقال الدكتور الالوسي . انما المهم هنا هو انه اذ كان الفقه قد أصبح « مختصاً بالاحكام الشرعية والعملية » فقد أصبح علم الكلام « مختصاً بالمباحث النظرية اللاهوتية مثل البحث في ذات الله وصفاته والمبدأ والمعاد » وما الى ذلك .

كذلك لعب التصوف دوراً هاماً في نشر التعاليم الاسلامية وتاصيلها ، بل والمحافظة على

الاسلام ذاته في كثير من الفترات العرجة . ولكن التصوف كظاهرة دينية ليس قاصراً على الاسلام ، او حتى على الاديان السماوية المنزلة ، وانما هو عنصر أساسي في جميع الاديان الكبرى مثل الهندوكية والتاوية Taoism . فلكل دين مظهره او جانبه الخفي الذي يرى ان هناك سرا

غامضا خفيا يكمن وراء تلك الغلالة الرقيقة التي تفصل بين ما هو انساني وما هو اعجازي او فائق للطبيعة البشرية على ما يقول فيليب حتّى في كتابه *Islam as a way of Life* ، كما أنه يوجد في كل دين من الاديان الكبرى أشخاص تتملكهم الرغبة القوية العارمة لاختراق تلك الغلالة او ذلك الحاجز ، ولم يكونوا يقنعون بما تقدمه اليهم التعاليم والنظم والانساق الدينية ، او ينظرون اليها بنفس الطريقة التي ينظر بها بقية الناس ؛ بل انهم على العكس من ذلك يتوقون دائما الى الاتحاد الذاتي بالخالق . ومن هنا كان التصوف يعتبر تجربة ذاتية وعاطفية في المحل الاول ، ولذا فانها تختلف من دين لآخر ، بل ومن جماعة صوفية لآخرى او من شخص لآخر ، لدرجة أن هناك من يرى انه من الصعب وضع تعريف دقيق للتصوف . فكأن الذي يميز التصوف هو كونه « تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذي نبذه الصوفية وخلفوه وراءهم ظهريا » . ومن هنا ايضا كان التصوف يقدم منهجا يختلف عن المنهج المتبع في الفلسفة وعلم الكلام ، وهذا المنهج هو منهج الكشف الذي يعتمد على القلب اكثر مما يعتمد على العقل أو الحواس . ومن الاقوال الشائعة في الكتابات الاسلامية أن القلب عند الصوفية هو بمثابة المرآة التي تنعكس عليها صور الحقائق ، وانه هو الطريق الى معرفة الله ، وهي معرفة فطرية على أية حال . وهذا معناه في آخر الأمر أن ثمة عنصرا أساسيا مشتركا بين كل المتصوفة في جميع الاديان وهو الرغبة في الاتحاد بالله ، وهذه غاية او هدف ، ولكن الطريق الى تحقيقها طريق طويل وشاق ، ويتطلب من سالكه ان يمر بمراحل وحالات عديدة متنوعة تفرض عليه كثيرا من القيود ، ويخضع اثناء ذلك لكثير من المعاناة والحرمان ، كما يعكف على كثير من التأمل والتفكير . والوسيلة الأساسية لهذا الاتحاد هي الحب أو العشق الالهي ، وهو علاقة بين طرفين : الصوفي والله . فالله يحب الذين يحبونه ، بل ان الحب الانساني ليس الا انعكاسا للحب الالهي . ولعل آخر وأسمى مراحل هو الفناء في ذات الله .

ولكن هل هذا معناه أن التجربة الصوفية تجربة سلبية ؟

لقد تعرض التصوف لكثير من الهجوم ، وبخاصة على أيدي الداعين الى حركات التجديد الذين يرون فيه عاملا من عوامل تخلف المسلمين عن ركب الحضارة ، نظرا لما يشيعه - كما يرون - في النفس من روح التواكل والسلبية نتيجة للاعتقاد بأن التسليم بالقضاء والقدر يعنى بالضرورة التواني عن طلب الرزق . وقد تكون نظرة الشاعر الفيلسوف محمد اقبال خير مثال على ذلك الموقف المعادي للتصوف . فاقبال على ما سنرى في مقال الدكتور احمد صبحي عن « التصوف : ايجابياته وسلبياته » ينكر على التصوف ثلاثة أمور هامة هي :

الرهبانية التي ينكرها الاسلام ذاته لانهاتبع المرء عن العمل ، **وشطحات الصوفية** التي تتعارض مع روح الاسلام الذي يطلب الصحو لا السكر ، **والجهاد لا العشق الالهي** ، ثم **فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود** على اعتبار ان الاسلام يطالب باثبات الذات لا اماتة النفس . والواقع أن بعض انصار حركات التجديد في العالم الاسلامي يذهبون في ذلك الى حد أنهم يضعون التصوف - او على الاصح الطرق الصوفية - في منزلة واحدة مع الاستعمار في العمل على قتل

روح المسلمين ، وبث روح التواكل والاستسلام والدلة والخضوع في نفوسهم ، لدرجة أن عبد الحميد بن باري المتوفى عام ١٩٤٠ يتهم مشاريخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين عن قصد أو عن غفلة . وعلى أى حال فإن هذه المعارضة ليست بالامر الجديد ؛ بل اننا نجد لها مثيلا خلال كل عصور التاريخ الاسلامي . ومقال الدكتور صبحي يكشف لنا عن الكثير من ذلك .

• • •

يتمثل المظهر السياسي للاسلام في اقامته دولة لها نظمها السياسية الواضحة التي سادت في منطقة شاسعة من الارض أمكن فتحها والتغلب على شعوبها في فترة قصيرة نسبيا . فحين ظهر الاسلام كانت هناك قوتان دوليتان كبريان هما الامبراطورية الرومانية الشرقية والامبراطورية الفارسية . . كانت الاولى دولة مسيحية بينما كانت الثانية زرادشتية ، قلما ظهرت الدولة الجديدة ، أو بالاصح الدين الجديد ، فانه لم يلبث ان اقتطع من الامبراطورية الرومانية الشرقية أغنى اجزائها في آسيا وافريقيا (سوريا الكبرى ومصر) وقضى على الامبراطورية الفارسية ومحاربا تماما من سجل الوجود ، وقد تحقق ذلك كله بعد موت النبي صلى الله عليه وسلم بعشر سنوات فقط . وقد يمكن ان نغدر أهمية ذلك ونفهم مفزاه اذا نحن تذكرنا المعارضة أو المقاومة الشديدة التي قوبل بها النبي في بداية الأمر ، وان هذه المقاومة ظلت قائمة في حدة وعنف لدرجة ان النبي لم يستطع ان يعود الى مسقط رأسه الأصلي (مكة) الا قبل وفاته بسنتين اثنتين فقط . وهذا كله يبين مدى قدرة الاسلام على انشاء دولة قوية تعتمد الى جانب الاساس الديني على السياسة والقوة الحربية معا . انما الذي يسترعي الانتباه هنا في هذا كله - وهو امر لم يفعله المستشرقون - هو اتساع رقعة الدولة الاسلامية في وقت قصير وبسرعة فائقة وذلك بقليل جدا من الخسائر والتدمير . والاهم من ذلك هو السرعة التي كان يستتب بها الامن والسلام في الاقطار التي يتم فتحها ، والانتقال من حالة الفزو والفتح الى حالة الادارة والسياسة ، ومن الحرب الى السلام . وذلك على الرغم من تعدد اللغات والاديان والعناصر العرقية والسلالات داخل تلك الدولة الفسيحة المترامية ، وربما كان مرد ذلك الى ان العرب تركوا كل اقليم - في البداية على الاقل - يصرف اموره السياسية حسب تصوراته القديمة وفي نطاق نظمه التقليدية مع عدم تدخل المسلمين الفاتحين في شئون الادارة الا في أضيق الحدود الممكنة ، وهذه سياسة حكيمة وتقديمية الى حد كبير .

والاغلب أن الدولة على عهد الخلفاء الراشدين كانت تحكم دون مجهود كبير ودون تعقيدات ادارية وذلك حسب كتاب الله وسنة رسوله . وحتى بعد ذلك ظلت النظم السائدة في البلاد المفتوحة قائمة مع اجراء التعديلات اللازمة التي تضمن اتفاقها وتمشيها وتلاؤمها مع مبادئ الاسلام . ويقول آخر فان مبادئ الاسلام كانت هي التي تحكم الدولة الاسلامية ، وان كانت بقيت لاهل البلاد المفتوحة (الذين احتفظوا بأديانهم الخاصة) قوانينهم الشخصية ومحاكمهم الخاصة ،

مما كان يعني في آخر الامر ازدواجية القوانين الخاصة في الدولة . ولكن سكان هذه الاقاليم كانوا يدخلون في الاسلام تدريجيا ، بل ان بعضهم تعمق في دراسة الكتاب والسنة بالإضافة الى تبحرهم في دراسة اللغة العربية . ومما له دلالة في هذا الصدد انه على عاتق هؤلاء وقع عبء التقنين للغة العربية ذاتها واستنباط الاحكام من الشريعة الاسلامية . (انظر في ذلك مقال الدكتور سعد زغلول عبد الحميد عن كتاب « سياستنا » ، مجلة تراث الانسانية المجلد التاسع ، العدد الاول ، ١٩٧١ ، صفحة ١٧٢) مع الاعتماد على القياس في التقنين للجرائم بالذات في كثير من الاحيان في الحالات التي لم تتوفر فيها نصوص مباشرة من القرآن والسنة . وعلى العموم ، فقد أصبحت « النظم الاسلامية تعنى مجموعة المبادئ والقوانين الاسلامية التي تحكم الدولة الى جانب ما تعارف عليه الناس من التقاليد والعادات . وما أقرته الجماعة من أعمال السلف التي مزجت كل هذا وصهرته على مر الزمن لتخرج منه نوعا جديدا من قواعد السياسة وأصول الحكم ، هو النظم الاسلامية » (المرجع السابق ذكره ، صفحة ١٧٤) .

وواضح من ذلك ان الاسلام الذي افلح ككيان سياسي في أن يقيم دولة واسعة تخطت حدود بلاد العرب على حساب امبراطوريتين كبيرين ، ووصلت الى ذروة لم تبلغها أية امبراطورية أخرى قبل ذلك الحين ، لم يكن يمثل رغم اتساع الدولة الاسلامية وقوتها قوة غشوما وانما كانت تضع من التعاليم الاسلامية قيودا ونظما تتمثل في أن يوفر الفاتح الغالب المنتصر الأمن والطمأنينة للمفلوب المنهزم في الوقت الذي يقدم ذلك المفلوب الجزية ان لم يدخل في الدين الجديد . وهذه مسألة افاض فيها المستشرقون بالذات واعتبروها من المثالب التي يمكن ان تؤخذ على الاسلام ، ذاهبين في ذلك الى ان الاسلام بمقتضى فرض الجزية على أعضاء المجتمع من غير المسلمين هو دين يهتم بالفتح والغلبة وجمع المال من الشعوب المهورة اكثر مما يهتم بنشر دعوته وتعاليمه والتبشير بها وضم أعضاء جدد اليه . ومهما يقل في أمر الجزية ، وهو موضوع يستحق ان يدرس دراسة علمية جديدة وبفكر جديد متفتح من وجهة النظر الاسلامية ، فان الاسلام أعطى بغير شك حق العبادة أو حرية الدين للناس ، ولم يجبر أحدا من اتباع الاديان المنزلة على ترك دينه ، وحرية العبادة هي أحد حقوق الإنسان الأساسية الذي لا تزال كثير من الشعوب تبحث عنه وتطالب به ، ولا تزال هيئة الامم تنادي بضرورة احترامه .



ولقد أدت الفتوحات الاسلامية ودخول عدد كبير من الشعوب والاقوام في دين الله وانصواؤهم تحت لواء الدولة الاسلامية الفتية الى اتصال الفكر الاسلامي الاصيل بعدد من الثقافات والحضارات المتقدمة في الهند وفارس من ناحية ، وشمال افريقيا من ناحية أخرى وتأثره بهذه الثقافات ، وذلك علاوة على العناصر السامية القديمة ، ثم الثقافة الهلينية التي عرفها المسلمون عن طريق الترجمة . واستطاعت الثقافة الاسلامية نتيجة لكل هذا الاتصال

والاحتكاك ان تفترف من مصادر ثقافية وحضارية متباينة ، ومن ان تتمثل كثيرا جدا من عناصر تلك الثقافات ، ثم تصوغها كلها في فكر عربي ولفقة عربية ، ونجم عن هذا كله ذخيرة ثقافية هائلة من الادب والعلم والفلسفة والفن التي تصطبغ بصبغة اسلامية خاصة ومتميزة . ومع التسليم بالدور الحيوى الهام الذى لعبته الشعوب التي خضعت للإسلام في اثراء الثقافة الاسلامية فان ذلك يجب الا يؤخذ على انه يعني ان كل مصادر هذه الثقافة كانت مصادر خارجية أو اجنبية ، أو أن الفكر الاسلامي كان يقف من هذه المصادر والتأثيرات الثقافية موقفا سلبيا بحثا يكتفي بمجرد تقبل تلك العناصر الثقافية انوافدة ، وتمثلها . فلقد كان للإسلام منذ بداية ظهوره ونشأته أسسه الفكرية الخاصة المستمدة من الدين نفسه على ما سبق ان ذكرنا .

ومن الصعب ان نعرض هنا لكل جوانب الثقافة الاسلامية أو للخصائص التي تميز تلك الثقافة والاسهامات التي أسهم بها الفكر الاسلامي في مختلف فروع المعرفة الانسانية ، ولذا فقد اكتفينا في هذا العدد بالتعرض لناحية من أهم نواحي الثقافة الانسانية عموما وهي الفن ، لكى نتبين موقف الاسلام من الفن بعامة وفن التصوير بخاصة ، وهي مشكلة طال فيها الجدل الذى لا يستند في الاغلب الى الأدلة والبراهين . وسوف يرى القارىء ان **الدكتور ثروت عكاشة** يذهب في مقاله عن « **التصوير الاسلامي بين الحظر والإباحة** » الى أن البيئة العربية ذاتها حتى قبل الاسلام لم تكن تعرف التصوير نظرا للظروف الخاصة التي كانت تعيش فيها شبه الجزيرة العربية ، وان هذا الموقف استمر بعد ان جاء الاسلام ، ولذا فان من الخطأ القول بأن الاسلام وتعاليمه هي السبب في عدم اهتمام العرب والثقافة الاسلامية بوجه عام بهذا اللون من الوان الفن الذى يؤلف عنصرا جوهريا في ثقافات وحضارات المجتمعات الاخرى التي اتصل الاسلام بها . ولقد ظل هذا الاثر قائما طيلة عهد الاسلام الاولى الى ان اتصل العرب الفاتحون بالشعوب الاخرى ذات الحضارات والثقافات غير العربية واخذوا عنهم تلك الفنون ، على استحياء في أول الامر وبخاصة فيما يتعلق بالرسوم والتصاوير . ويسوق الدكتور عكاشة من الادلة ما يعتقد انه كفيلا بتبيين أن « التصوير لم يكن منهاه عنه جملة ، وان كان النهي كان عما هو مسف منه ، ويحول بين العبد وربّه ويسىء الى معتقده » ، وان « كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذى يشغل عن العبادة ، اما اذا كان للزينة فلا كراهية » . وعلى أية حال فان الامر هنا لا يزال يحتاج الى كثير من المناقشة العلمية الموضوعية ، شأنه في ذلك شأن الكثير من جوانب الفكر الاسلامي الاخرى .



ولم يكن الهدف من اصدار هذا العدد هو الاحاطة بكل جوانب الفكر الاسلامي او حتى باهم تلك الجوانب . فهذا موضوع اوسع وأشمل من أن يستوعبه الحيز المخصص لمثل هذه الدراسات.

وانما كنا نهدف منذ البداية الى تقديم عدد من الدراسات التي تحاول اما القاء أضواء جديدة على بعض الموضوعات العامة المطروقة ، وذلك عن طريق تحليل المادة المتوفرة عن هذه الموضوعات من وجهة النظر التي يعتنقها الكاتب كما هو الحال في مقال الدكتور حسام الالوسي ، وهو مقال نرجو أن يثير مزيدا من المناقشات العلمية والدراسات الموضوعية ، او تحاول التنبيه الى بعض المشكلات الهامة التي قلما تعالج في الكتابات العربية ، وبالتالي لا يكاد كثير من القراء المثقفين ، فضلا عن القارئ العادي ، يدري عنها الا القليل كما هو الحال بالنسبة للتجربة الاسلامية في الهند ، وهي تجربة فذة وفريدة تستحق مزيدا من العناية والاهتمام ، وخليقة بأن تقارن بالتجربة الاسلامية في الاندلس ، وفي بلاد فارس . وليس من شك في أن مثل هذه البحوث والدراسات جديرة بأن تكشف لنا عن جوانب غير معروفة تماما من الفكر الاسلامي ، وان تؤدي بالتالي الى فهم اعمق للاسلام نفسه كنسق ديني وثقافي وسياسي واجتماعي، او أن تحاول هذه الدراسات ان تعرض لبعض المشكلات الخلافية التي يدور حولها الجدل لتبيين موقف الاسلام منها ، والتي تشيع حولها بعض الآراء التي تجد قبولا وتصديقا بغير تمحيص او تحقق على الاقل لدى عامة الناس، كما هو الشأن بالنسبة لموقف الاسلام من الفن بعمامة ومن التصوير بخاصة . وهكذا . وواضح ان هذه الموضوعات او المشكلات لا تغطي الا جانباً ضئيلاً ومحدوداً للغاية من الثروة الهائلة التي تؤلف الفكر الاسلامي . ومن هنا كان العنوان العام الذي اعطيناه لهذا القسم هو (في الفكر الاسلامي) وليس « الفكر الاسلامي » .

ولقد درج الكتاب حين يعالجون مشكلات الفكر الاسلامي على ان ينظروا الى المسألة نظرة تاريخية ، وان يركزوا على الماضي اكثر مما يهتمون بالحاضر ، مع ان الاسلام شديد التفاعل مع المجتمع والتغافل في حياة الناس . وقد تكون الدراسة الخاصة بالتصوف حاولت ان تتلافى هذا النقص ، الا ان الاسلام كأسلوب للحياة لا يزال حتى الآن يفزو مجالات وآفاقا وعوالم ويفتح مناطق جديدة ، ويغير من نظم المجتمعات التي يدخلها ويعدل من انساقها الاجتماعية والسياسية والثقافية كما هو الحال مثلا في المجتمعات القبلية في افريقيا . فلا يزال الاسلام حتى الوقت الراهن ينتشر بسهولة وبدون مجهود يذكر بين كثير من تلك الجماعات والقبائل التي تتحول من الوثنية او حتى من المسيحية الى الاسلام بمجرد أن تصلها الدعوة ، على الرغم من عدم وجود مبشرين او نظام تبشيري محكم ومنظم ومنهجي كما هو الحال مثلا بالنسبة للارساليات التبشيرية الاوروبية التي تعمل بجهد ومثابرة وبطريقة منظمة في معظم انحاء افريقيا . وليس من شك في أن انتشار الاسلام بين هذه الجماعات - بل انتشار الاسلام منذ عهوده الاولى بين مختلف الشعوب - لم يكن ليتيسر لولا بعض العناصر والخصائص الاساسية التي تميزه كدين وثقافة وأسلوب للحياة ، واعنى بذلك قدرة الاسلام على تفهم الاوضاع القائمة والنوازع البشرية الاساسية . وهذه مسألة تناولها الكثيرون من الكتاب الاوروبيين ، وبخاصة من علماء الانثروبولوجيا الذين عاشوا في افريقيا وراعهم انتشار الاسلام رغم جهود المبشرين المسيحيين . وقد اتفق كل

هؤلاء الكتاب على ان هذا الانتشار انما يرجع الفضل فيه الى بساطة التعاليم الاسلامية ، وانها بذلك تكون اقرب بكثير الى الروح الانسانية من كل التعقيدات والرموز والطقوس التي بلجا اليها المبشرون الأوروبيون . وعلى الرغم من ان كثيرا من كتاباتهم تتصف بالموضوعية الى حد كبير فان الامر يحتاج بغير شك الى ان يدرس من وجهة النظر الاسلامية التي تستطيع ان تتغلغل الى أعماق الواقع القائم في هذه المجتمعات ، وهذا كفيلا بدوره ان يكشف لنا عن « تجربة اسلامية » جديدة في نمط من المجتمعات يختلف كل الاختلاف عن أنماط المجتمعات التي شاع فيها الاسلام منذ القديم والتي اهتم بدراستها علماء الفكر الاسلامي . وقد يتاح لنا أن نخصص عددا آخر من المجلة لدراسة هذا الموضوع وغيره من الموضوعات المتعلقة بالفكر الاسلامي والتي نشعر بأنها تحتاج الى أن تعالج معالجة جديدة للكشف عن أعماق جديدة لا تزال مجهولة لنا في هذا الفكر الثري العميق .



التصوف إيجابياته وسلبياته

مدخل ...

من الملاحظ أن معظم حركات التجديد الإسلامي في العصر الحديث قد اتخذت موقفاً مناهضاً للتصوف ، وعدته مسئولاً عما ران على عقول المسلمين من غيبيات أدت إلى تخلفهم عن مسيرة ركب الحضارة ، وأنه لا يرجى لهم نهوض إلا بالتخلص من التصوف .

ولا تقتصر ادانة التصوف على أصحاب النزعة السلفية ، وإنما شملت مجددين يمكن اعتبار أكثرهم منتسبين إلى مذاهب كانت ومازالت لا تتهم التصوف أن لم تكن متعاطفة معه كالذهب الأشعري، مذهب الخلف من أهل السنة، الذي يدين به جمهور كبير من المسلمين .

من هؤلاء المجددين جمال الدين الأفغاني (ت ١٣١٤ هـ / ١٨٩٧ م) فقد اعتبر التصوف مسئولاً عن شيوع روح التواكل بين المسلمين واعتقادهم الجبر باسم القضاء والقدر : أنهم

* دكتور أحمد محمود صبحي استاذ الفلسفة الإسلامية المساعد بكلية الآداب جامعة الاسكندرية .

يتخذون الايمان بالتقضاء والقدر سبيلا الى القعود عن طلب الرزق ، مع أن الايمان بالقدرة الالهية ليس حائلا دون حرية ارادة الانسان . ان الايمان بالتقضاء هو الذى مكن المسلمين الأوائل من الفتوحات ... ان هؤلاء الذين لا يفهمون من التوكل الا معنى التواكل يستحب ازالته ، وتنقية الهيئة الاجتماعية من درنهم ، لأن آراءهم ليست على وفاق مع الدين (١) .

ولم تكن حملة جمال الدين الافغانى قاصرة على فكرة التواكل ، وهى من أهم سمات التصوف المتأخر ، وانما على مبالغة المصريين فى الاحتفال بالموالد ، ظانين أن الأولياء سيقرّبونهم الى الله زلفى ، فضلا عما تنطوى عليه من الاسراف (٢) .

هكذا اقترنت حركة جمال الدين الافغانى التجديدية بالحملة على التصوف بصرف النظر عن كون حياته الشخصية تنطوى على صفتين على الأقل من صفات الصوفية : الزهد الى حد الا يمتلك الواحد من جلباب الا ما يرتديه ، والسياسة الى حد أن أصبح شريدا لا وطن له اذ لا يكاد يستقر فى بلد حتى ينفى منه (٣) .

ومع أن الشيخ محمد عبده (ت ١٣٢٣ هـ / ١٩٠٥ م) قد تأثر فى نشأته الأولى بشخصية صوفى مستنير من أقاربه ، حُبب اليه العلم والدراسة ، وشجعه على مواصلة التعليم الدينى بعد أن كاد يهجر العلم فى سن مبكرة ليستغل مع أبيه فى الزراعة ، فانه قد تأثر بجمال الدين الافغانى ، واتخذ من التصوف موقفا آلب عليه مشايخ الطرق الصوفية فى مصر .

وموقف الشاعر الفيلسوف محمد اقبال (١٩٣٨ م) أكثر غرابة ، فهو بدوره قد نشأ من أسرة متصوفة ، وظل طوال حياته متأثرا معجبا بشاعر الفرس الصوفى جلال الدين الرومى (ت ٦٧٢ هـ) ولكنه مع ذلك لم يجد للتجديد سبيلا الا بالتخلص من التصوف ، فقد أنكر على التصوف أمورا ثلاثة :

١ - الرهبانية : وهى دعوة مسيحية استنكرها الاسلام لانها تبعد المرء عن العمل .

٢ - شطحات الصوفية : ان حالة السكر التى يقول بها الصوفية عندما يتجلى الله على أحد من عباده تتعارض مع روح الاسلام الذى يطلب الصحو لا السكر ، فالاسلام يريد أمة صاحبة مجاهدة تخرج كما خرجت جيلا من الصحابة من أمثال أبى بكر وعمر ، وليس من الاسلام تفضيل العشق الالهى على الجهاد ، اذ نسب الى بعض الصوفية القول : يسلك المجاهد كل سبيل من أجل الشهادة ، ولا يدري أن شهيد العشق أفضل منه ، كيف يستوى هذا وذاك يوم القيامة ؟ هذا

(١) جمال الدين الافغانى : الاعمال الكاملة ص ٢٩٧ ، جمع محمد عمارة نقلا عن كتاب خاطرات جمال الدين دار الكاتب العربى .

(٢) انتقد جمال الدين الاسراف فى الانفاق على الموالد وعرض على أحدهم أن تجمع حصيلة ما ينفقه وغيره عليها لينفق منها على بعثات ازهرية الى البلاد الاسلامية لتفقيه المسلمين فى دينهم ولكنه لم يسمع منه قطعا أن قطع ما ينفقه على الموالد .

(٣) وقد وصف نفسه : ما انا الا شريد .

قتيل العدو وذلك قتيل الحبيب !! ، يعلق اقبال على هذه الافكار الخطرة بقوله : ان هذا القول جميل في الشعر ولكنه في الواقع خداع للأبطال ، مثبت للجهاد ، وانها لا أفكار تشيع الذلة والخنوع وفي قصيدة له يصف الروح الصوفية بأنها سرت في الأسود فاحالتها غنما ، اذ ان كبشا ذهب الى الأسود في صورة صوفي ورع يدعوها الى الزهد والاستكانة وينهاها عن اكل اللحم حتى تنال رضى الله .

كانت الأسد جهادا ملت
عن هذى اصفت الى النصح المنيح
جواهر الاساد اضحي خزفا
الى ان يقول :

نامت الأسد بسحر الغنم
وفي قصيدة اخرى يصف التصوف بقوله :
شده فينا يزيد الكللا
نومت الحانها يقظتننا
خسة في ذلة في شقوة

٣ - فكرة الفناء ومذهب وحدة الوجود : فالاسلام يطالب باثبات الذات لا امانة النفس ، والرسول هو المثل الاعلى للانسان الكامل لتأثيره العميق في تاريخ البشرية لا لأنه أفنى انيئته ، اما مذهب وحدة الوجود فهو مذهب فلسفي بحث يباين فكرة التوحيد ، لان وحدة الوجود تعنى ان لا موجود الا الله ، بينما يثبت الاسلام وجود سائر الموجودات ، وان الله ينفرد بالالوهية لا بالوجود ، ان مذهب وحدة الوجود دخیل على الاسلام من دين البراهمة (٥) .

هكذا نجد حركة التجديد لدى اقبال اقترنت بهجوم لا هوادة فيه على ما أسماه التصوف المعجمي تأكيدا لقربته عن روح الاسلام وتعاليمه، مع انه تربى في بيت صوفي واشاد بكثير من صوفية الفرس وعلي راسهم جلال الدين الرومي .

اما عبد الحميد بن باريس (ت ١٩٤٠ م) في الجزائر فقد شن حربا لا هوادة فيها في مجالين : الاستعمار الفرنسي كعدو دخيل ، والطرق الصوفية كمرض مقيم تمكن من الجزائريين ، فجعل فيهم القابلية لتقبل الاستعمار ، لا لان التصوف يشيع التواكل والتخاذل والاستسلام فحسب ، بل لقد اتهم مشايخ الطرق الصوفية بالتواطؤ مع المستعمرين ان عن قصد او عن غفلة (٦) .

(٤) د . عبد الوهاب عزام : محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره ص ١٢٣ (الدار العلمية بيروت) .

(٥) محمد اقبال وترجمة عباس محمود : تجديد الفكر الديني في الاسلام ص ١٨٧ .

(٦) د . محمود قاسم / الامام عبد الحميد بن باريس ص ٥٢ (دار المعارف) .

على أن ذلك كله يمكن أن ينسب إلى التصوف في طوره المتأخر * ومن ثم يمكن أن يدفع عن التصوف دعوى مسئوليته عن تأخر المسلمين بأنه كان قائما إبان ازدهار الحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني وما بعده .

ومع ذلك فقد لقي التصوف منذ ظهوره معارضة من كثير من الفقهاء والمتكلمين ، والتزم الحنابلة وأهل السلف بخاصة بموقف مناهض له ، بل أنه يمكن القول أن كثيرا من موضوعات التصوف إنما يحكمها ذلك الاستقطاب القائم بين مناصرين ومعارضين ، ولم تسلم الدراسات الحديثة بالرغم من سمتي الحيطة والموضوعية - اللتين يحاول المنهج العلمى أن ينتهجهما - من تبني موقف آراء التصوف ، يستوى في ذلك الباحثون المسلمون والمستشرقون ، فلا تجد علما يشغل البحث في اشتقاق اسمه ومعناه بمثل ما يشغله التصوف ، هل يرد اللفظ إلى «الصفاء» أو إلى «الصف» أو إلى «أهل الصفة» أو إلى شخص في الجاهلية اسمه « صوفه » أو إلى نبطه في الصحراء المسماة «صوفانه» أو إلى «الصوف» أو إلى اللفظ اليونانى « سوفيا » الذى يعنى الحكمة ؟ فالذين يريدون التصوف اسلاميا خالصا يردون اللفظ إلى «الصفاء» أو إلى الصف - فى الصف الاول بين يدى الله - أو إلى أهل الصفّة - من فقراء المهاجرين الذين اتخذوا صفّة مسجد رسول الله لهم مقاما - أو إلى الصوف لباس الزاهدين والمتقشفين . والذين يريدون أن يجعلوه غريبا عن الاسلام دخيلا عليه يردون اللفظ إلى « سوفيا » اليونانية أو «جيمنو سوفيا» الحكيم العارى ليرد التصوف إلى الهند أو إلى الصوف ليرد إلى المسيحية باعتبار الصوف زى الرهبان ، فترجيح اعتقاده إنما يرجع فى الغالب إلى فكرة مسبقة لا إلى ما يؤدى إليه البحث الموضوعى المحايد .

ثم تشنى هذه الدراسات اشتقاق اللفظ بالبحث عن اول من لقب « بالصوفى » وغالبا ما يقال بأنه أبو هاشم الكوفى الشيعى أو جابر بن حيان أو عبدك الصوفى * وتريد المصادر الشيعية أن تصل التصوف بالتشيع اعتزازا * * * بينما تريد المصادر السنية المعادية للتصوف أن تصله بالتشيع - أو احدى الفرق الباطنية - استهجانا وأن تجعل منبته الكوفة التى منها نشأت - فى رأى خصوم الشيعة - الأهواء والبدع لكثرة ما كان فيها من ملل ونحل .

* لا تشمل هذه المقالة الطرق الصوفية فهى تتطلب دراسة خاصة من حيث ظروف نشأتها وعوامل انتشارها وإيجابياتها وسلبياتها .

* * * أبو هاشم الكوفى هو أبو هاشم عثمان بن شريك (ت ١٥٠ هـ) - قيل لقب بالصوفى لانه اول من بنى خانقاه للصوفية أو لانه كان يلبس الصوف تشبها بالرهبان . راجع عنه نفحات الانس لعبد الرحمن جابر ص ٣١ - وطرائق الحقائق للحاج معصوم على ج ١ ص ١٠١ - جابر بن حيان صاحب الكيمياء وينسبه الشيعة اليهم إذ يعدونه تلميذ جعفر الصادق الامام السادس للشيعة الامامية - راجع عنه الفهرست لابن النديم ص ٢٩٨ - ٥٠٠ وأخبار الحكماء للقفطى ص ١١١ وطبقات الاطباء لابن ابي اصيبعة ص ٢٠٣ وروضة الجنات للغونصارى ١٥٤ عبدك الصوفى ذكر ماسينيون انه اول من لقب بالصوفى وكان زاهدا شيعيا توفى حوالى عام ٢١٠ هـ .

* * * راجع فى ذلك : د . كامل مصطفى الشبيبي : الصلة بين التصوف والتشيع (دار المعارف) .

ويشغل البحث في مصادر التصوف جزءا كبيرا من الدراسات الحديثة ، وإن كان ذلك أمرا مفهوما بالنسبة للمستشرقين فإنه بالنسبة للباحثين المسلمين لا يفسر الا في ضوء ما سبقت الإشارة اليه : تعذر الفصل بين «دراسة التصوف» وبين « الموقف » من التصوف ، فمن اراده غريبا من الاسلام يرده الى مصدر أجنبي : هندي أو فارسي أو مسيحي أو يوناني ، ومن تعاطف مع التصوف التمس له أصلا اسلاميا في القرآن والسنة وسيرة كبار الصحابة .

هكذا اقترنت معظم الابحاث في التصوف بموقف منه - تأييدا أو ادانة ، ويبلغ هذا الموقف حدته في الاستقطاب ، وذروته من التنافر بين الموالاة التي تبلغ درجة التقديس وبين الادانة التي تصل الى حد التفكير في دراسة شخصية الحلاج ، كأننا في عصرنا الحاضر لا زلنا نشهد محاكمته .

ولا يكفي في تفسير تعذر استقلال « الموضوع عن الذات » - او التصوف عن الباحث فيه - ان التصوف مثله في ذلك كمثل العلوم الانسانية يصعب على الباحث ان يعامل موضوعه كظاهرة خارجية منفصلة عنه ، وذلك لانتماء « الذات » والموضوع الى مقولة واحدة هي الانسان ، بل يزيد التصوف عن العلوم الانسانية في ذلك مقولة أخرى هي « وحدة العقيدة » ، ومع ذلك فان علومنا دينية أخرى - ومع انها تدرس دراسة فلسفية يفترض فيها الاستقلال عن الموقف الديني - كعلم الكلام لم يشغل « الموقف » منه في دراساته - من وجهة النظر الفلسفية لا المذهبية - ما يشغله في التصوف ، ولا اجد تفسيراً لهذا الموقف الذي يجعلك تستطيع ان تحكم على اى كتاب يقع بين يديك في التصوف وبعد قراءة صفحات منه او تصفح سريع له - ان مؤلفه مناصر او مناهض للتصوف الا انه - اى التصوف - يمس الدين على نحو فريد لا يماثله فيه علم آخر ، انه يمس الدين بدوره مستقطبا اما اثره وعمقا يصل بالتصوف الى درجة الولاية ، او تهاونا وتجروا يصل به الى الزندقة ، ولا غرو اذ التناقص - كما سيتضح فيما بعد - جوهر التصوف ، ومن ثم أعجب به من شاهد وجهه الأول ، وأدانه من لم يجد فيه الا وجهه الآخر ، وما دام التصوف في عرف الصوفية مذاقا فأكاد أشبهه بلون من الفاكهة او طعام شهى يسر الاكلين ولكن آفته انه سريع العطب * ان فسد أضر بأكليه أبلغ الضرر .

وليس أدل على حلاوته وسرعة عطبه معامن أن أقدم اثنين : خصما للتصوف ذاق حلاوته فلم يملك أن فاضت عيناه ، وصوفيا يحذر من آفة التصوف .

كان الامام احمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ) شديد الانكار على الصوفية لما في اقوالهم من البدع يقول ابن كثير (٧) : ان سبب كراهية احمد لصحبة الصوفية ان في كلامهم عن التقشف وشدة السلوك ما لم يرد به شرع ، ومن التدقيق ومحاسبة النفس ما لم يأت به امر ، وكان الامام احمد يحذر الحارث المحاسبي (٢٤٣ هـ) ويحذر منه ، فلما قيل له ان فيما يقول

* نرجع سرعة التلف في التصوف - كما سيتضح فيما بعد الى انه تجربة وجدانية غير محصنة بالعقل الذى نبذه الصوفية وخلفوه وراهم ظهريا .

(٧) ابن كثير : البداية والنهاية ص ٣٢٩ (جزء ١٠) .

الحارث وفيما يكتب عبرة رد قائلا : من لم يجد العبرة في كلام الله لن يجدها في هذه الكتب ، هل سمعت ان مالك بن انس وسفيان الثوري ، والأوزاعي قد كتبوا مثل ذلك عن الخطرات (٨) .

ومع ذلك ورد ان الامام احمد بن حنبل قال لاسماعيل بن اسحق السراج : بلغني ان الحارث هذا يكثر الحضور عندك ، فلو أحضرته منزلك واجلسني من حيث لا يراني فاسمع كلامه ؛ فقصت الحارث وسألته أن يحضرنا تلك الليلة وان يحضر أصحابه ... فأتيت ابا عبد الله - الامام أحمد بن حنبل - فاعلمته فحضر الى غرفة وحضر الحارث وأصحابه فاكلوا ثم صلوا ... وقعدوا بين يدي الحارث لا ينطقون الى منتصف الليل ، ثم ابتداء رجل فسأل عن مسألة فأخذ الحارث في الكلام وأصحابه يستمعون كأن على رؤوسهم الطير ، فمنهم من بكى ومنهم من زعق ومنهم من غشي عليه ، وهو في كلامه ، فصعدت الغرفة لا تعرف حال أبي عبد الله فوجدته قد بكى حتى غشي عليه ، فانصرفت اليهم ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا وذهبوا ، فصعدت الى أبي عبد الله ، فقال : ما أعلم اني رأيت مثل هؤلاء القوم ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل ، ومع هذا فلا أرى لك صحبتهم (٩) .

ماذا في التصوف من سحر حتى يفشى على الامام أحمد بن حنبل ، وماذا فيه من آفة حتى يرى عدم صحبة الصوفية ؟

أما عن آفة التصوف التي يحذر منها صوفي فيقول **القشيري** (ت ٤٦٥ هـ) في مستهل رسالته (١٠) :

حصلت الفترة في هذه الطريقة - التصوف - مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء ، وقل الشباب الذين كان لهم سيرتهم وسننهم اقتداء ، وزال الورع وطوى بساطه واشتد الطمع وقوى رباطه وارتحلت عن القلوب حرمة الشريعة ، فعداوالة المبالاة بالدين أوثق ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام ، واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة ، وركضوا في ميدان الفغلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان واصحاب السلطان ... ولا يصف القشيري بذلك رقة الدين في نفوس اهل عصره كعادة كل غيور على دينه ، وانما يعنى بذلك آفة التصوف اذ يقول : ثم لم يرضوا بماتعاطوه من سوء هذه الافعال حتى اشاروا الى اعلى الحقائق والاحوال ، وادعوا انهم تحرروا عن رق الاغلال وتحققوا بحقائق الوصال ، وانهم قائمون بالحق تجرى عليهم احكامه وهم محو . وليس لله عليهم فيما يؤثرونه او يقررونه عتب ولا لوم ، وانهم كوشفوا بأسرار الاحدية واختطفوا عنهم بالكلية ، وزالت عنهم احكام البشرية وبقوا

(٨) الخطيب البغدادي : تاريخ بغداد ج ٨ ص ٢١٥ اللعي : ميزان الامتثال ج ١ ص ١٧٣ ، ابن الجوزي - تلييس ابليس ص ١٧٧ .

(٩) السبكي (تاج الدين) : طبقات الشافعية ص ٢٩

(١٠) القشيري (عبد الكريم بن هوزان) : الرسالتين في التصوف .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

بعد فنائهم عنهم بانوار الصمدية ، والقائل عنهم غيرهم اذا نطقوا والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا او صرفوا .

ومع ان حيرة القسيري انما هي غيرة على التصوف ، ومع ان عباراته تنم عن ان من ذكرهم ادعياء وان الصوفية من افعالهم براء ، الا ان الحق يقال انهم ما كانوا بغير التصوف قائلية ولا بالغية ، فالتحرير من رق الاغلال والتحقيق بحق الوصال ، وانهم محو ، وانهم كوشفوا بأسرار الاحدية وانهم فنوا عن البشرية بانوار الصمدية انما مما يبحث عليه التصوف .

واذا كان ذلك حال كثير من صوفية القرن الخامس فماذا كان يقول القشيري لو انه عاصر وشاهد التصوف في عصره المتأخر والمتدهور وماطرا عليه من عطب وعفونة ، ذلك العطف الذي كان بعض كبار الصوفية شديدي الحذر والتحذير منه ، وتلك العفونة التي سرت وتسربت الى صوفية كبار كذلك . في الجانب الاول نجد شيخ الطائفة **أبا القاسم الجنيد بن محمد** (ت ٢٩٧ هـ) يثور ثورة عارمة حين يقول احد جلسائه : ان اهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فيرد الجنيد : ان هذا قول قوم يقولون باسقاط الاعمال وهذه عندي عظيمة ، والذي يسرق ويزني احسن حالا ممن يقول هذا * .

وربما كان الامر يسيرا لو امكن ان نعزل ادعياء التصوف عن الصوفية الخالصين لله المخلصين لطريقتهم فنجد التصوف عما الحق به ، ونقسمهم طرائق ثلاثة كما فعل ابن تيمية (١١) :

١ - صوفية الحقائق : وهم المتبعون للشريعة المفتون خطى الاوائل .

٢ - صوفية الارزاق : وهم الذين وقفت لهم الاوقاف والتكايا .

٣ - صوفية الرسم : المقتصرون على النسبة ، همهم ليس الخرقه (١٢) ولكن الامر اخطر من ذلك ، لانه لم يبرأ مما يصيب التصوف من آفة صوفية كبار لا يشك في اخلاصهم ولا يختلف الناس في امرهم اختلافهم في العلاج .

لا اقصد ان احصى على التصوف آفاته او ان اغلب ذكر سلبياته على ايجابياته وانما اعنى بذلك توضيح نقطتين :

١ - الآفات الكائنة في التصوف كامنة وليست شيئا عارضا طارئا ، ومن ثم لم يخلص من هذه الآفات صوفية كبار .

* والجنيد محق لان السارق او الزاني لا يكابر فيدعي انه بعمله هذا يتقرب الى الله كما يدعى القائل باسقاط التكليف من الواصلين من الصوفية : كذلك سئل ابو علي الروذباري عن يقول وصلت الى درجة لا يوفر في اختلاف الاحوال ، فقال قد وصل ولكن الى سقر « ساصليه سقر » (المدثر : ٢٦) .

(١١) ابن تيمية : رسالة الصوفية والفقراء ص ٢٢ .

(١٢) الفزالي : احياء علوم الدين - الجزء الرابع - باب التوكل ص ٢٣٥ - طبعة محمد علي صبيح

٢ - ان افسر اقتران حركات التجديد المعاصرة بالنيل من التصوف .

ومع ذلك كله فيجب الا نتجاهل حلالة التصوف ودوره في اثراء مضامين الدين ، وفي انه قدم للفكر الانساني بعامة والاسلامي بخاصة تحليلا نفسيا ذا غاية اخلاقية - لاغوار النفس البشرية * ، كما قدم للفكر الفلسفي نظريات في الوجود ومباحث في المعرفة ** ، وظهر بالتصوف اولياء هدوا الناس الى البر والتقوى وانتشر الاسلام به في ارجاء واسعة من افريقية *** وغير ذلك من مآثر لا يصح ان تنكر عليه .

منهجي في هذه الدراسة لا أن أحصى على التصوف حسناته وسيئاته ، فذلك مما لا تحصره مقالة ، كذلك لن اتخير بعض ما قيل في مدحه وما قيل في ذمه ، فالاختيار لا يصيب في اغلب الاحيان ابرز المعالم ولا بد فيه من ميل الى أحد الطرفين : مدحا او ذما ، كلاله عين ارتضا أو تحامل عين السخط ، وانما سألتبع ظروف نشأة التصوف مستخلصا منها أهم خصائصه ، ما افترق به عن مظاهر الفكر الاخرى - دينيا وفلسفيا - وما نجم عن ذلك من ايجابيات وسلبيات ، بحيث تبدو الايجابيات ملازمة للتصوف يتعذر أن تتواجد بدونه ، وتبدو السلبيات كتشخيص الدواء ، لا مجرد وصف ظواهر عرضية له قد تصاحبه وقد لا تصاحبه ****



أولا - في ملبسات ظهور التصوف في الاسلام

الذين بحثوا في نشأة التصوف فريقان : صوفية أو متعاطفون معهم ردوا التصوف الى صميم الاسلام - من الكتاب والسنة وسيرة الصحابة ، أو خصوم للصوفية - وعلى رأسهم أهل السلف - عدّوه دخيلا غريبا عن الاسلام ، واستدلوا على ذلك انه لم يكن في الصدر الاول من تاريخ الاسلام ، وانما من القرن الثاني ومابعده ، واذا كان الفريق الاول قد خلط بين الزهد

* يرجع في ذلك الى رسائل الجنيد تحقيق الدكتور على عبد القادر ، والرعاية لحقوق الله للمحاسبي واهياء علوم الدين جزء ٣ ، جزء ٤ للغزالي ثم عن علم « فقه الباطن » وعن الاخلاق لدى الصوفية يرجع الى كتاب الفلسفة الاخلاقية في الفكر الاسلامي للدكتور احمد صبحي .

** أهم نظريات التصوف في تفسير الوجود هي نظرية محيي الدين بن عربي ، راجع مقدمة الدكتور ابو العلاء عفيفي لكتاب نصوص الحكم ، وأهم نظريات مبحث المعرفة هي النظرية الاشرقية للسهوردي - وهي نظرية في الوجود ، أيضا راجع كتاب اصول الفلسفة الاشراقية للدكتور محمد علي ابو ريان .

*** ذم ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) التصوف في كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر في الاغلبية ظاهر عرضية للتصوف القادرة والبيجانية والرغبة والسوسية في انتشار الاسلام في اواسط افريقية وغربها ، يرجع الى الباب الحادي عشر من الكتاب .

* ذم ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ) التصوف في كتابه تلبيس ابليس ، وقد ذكر في الاغلبية ظاهر عرضية للتصوف ليست بالضرورة ملازمة له او قائمة في اغلب الصوفية ، كما انه خلط بين ما هو جوهري وما هو عرضي مثال ذلك : تلبسه عليهم في الامراض من العلم - في انقطاعهم في المسجد والرباط - في التجرد من الاموال - في لباسهم الرقععات - في السماع والرقص والوجد - في الوجد والشطح - في صجبة الاحداث والنظر الى المرد - في ادعاء التوكل وقطع الاسباب - في ترك التداوى - في ترك النكاح والانجاب ... الخ .

والتصوف حين ارجع التصوف الى العهد الاول للاسلام ، فان تأخر ظهور التصوف لا يعنى بالضرورة انه بدعة مستحدثة وانه من شر الأمور، فلو سلمنا بأن الرسول والصحابة لم يتصوفوا ولم تعرف لهم أقوال في الحب الالهى والوجد والشطح - وذلك مما يميز التصوف عن الزهد - فالتصوف مع ذلك نتاج فكر مسلمين ، أريد أن أميز بين ما هو من صميم الاسلام كعلوم التفسير والحديث والفقه وبين ما هو من نتاج فكر مسلمين ، وإذا لم يكن التصوف في مرتبة الفقه الذى انبثق عن الاسلام كعقيدة فلا يعنى ذلك تبنى الموقف المعارض : انه بدعة مستحدثة دخيلة غريبة عن الاسلام ، فقد كانت هناك ملابسات وظروف حضارية منذ القرن الثانى الهجرى وما بعده انبثق عنها التصوف ، وكان انبثاقه امرا حتميا نتيجة هذه الظروف والملابسات التى يمكن حصرها فيما يأتى :

١ - التصوف رد فعل لتيار الحياة المادية الذى غلب على كثير من المسلمين منذ قيام الدولة الاموية .

٢ - التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم فى الفقه وفى التفسير .

٣ - التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للعقيدة .

ونعرض لهذه الملابسات فى ايجاز :

(١) التصوف كرد فعل لتيار الحياة المادية :

وجد المسلمون انفسهم بعد أن اتسعت الفتوحات الاسلامية امام الوان من الحضارات وضروب من الترف تفريهم وتفتنهم ، وقد أقبل الكثيرون منهم على حياة البذخ ، وانغمسوا فى الشهوات وخلوا بين انفسهم وبين زينة الحياة وكانت هذه الحياة الرقيقة المترفة مغايرة لحياتهم الاولى ، ولما قصده الاسلام من الفتح ، فكان لابد أن يثور الوجدان الداخلى لدى بعض الاتقياء على ذلك ، يقول ابن خلدون فى مستهل الفصل الذى عقده عن التصوف فى مقدمته : (عندما فشا الاقبال على الدنيا فى القرن الثانى وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختص المقبولون على العبادة باسم التصوف) ، ولما كان ظهور التصوف رد فعل للترف فقد ظهر الصوفية فى المدن التى بلغت ذروة التحضر والحياة المترفة : فى دمشق وبغداد والقاهرة وقرطبة ، ولم نجد صوفية فى الجبال الوعرة او الصحارى المقفرة لو انه كان تأثرا بالرهينة ، بل لم نجد منهم الا قليلا فى مدن مقدسة كمكة او المدينة ، كانت الحياة فى العواصم وما شابهها متباينة اشد التباين ، فيها اللاهون يمخرون بقواربهم الزاهية القنوات والانهار ، وعلى الضفاف زوايا يرى فيها العابدون عاكفين معتكفين او محدثين لمريديهم حديثا حزيننا عن العزوف عن الدنيا ، فى هذه المدن امثال أبى نواس يقضون الليالى الحمراء فى احضان الشهوة الاثمة مستبحين الحرمات ، وفيها أيضا امثال رباح بن عمرو القيسى ممن لا يعرف غير البكاء والتجعد والتضرع الى الله ، او ممن تراه هائما بين المقابر يستلهم العظام من الموتى ، هكذا كانت بغداد وامثالها من مدن : دار فساد

ودار هدى ، حانة خمر وحلقة ذكر ، يقول الاستاذ احمد أمين (١٢) : كانت الحضارة العباسية في بغداد مسجدا وحانة ، قارئا وزمارا ، ساهرا في تهجد وساهدا في طرب ، تخمة في غنى ومسكنة في املاق ، شكاً في دين وايمانا في يقين .

ظهر التصوف اذاً مقدما للناس قيماً تعارض ما يحيونه : الزهد انكارا للنعيم ، التواضع وانكار الذات بديلا عن الافتخار وطلب الصيت ، الاشادة بالفقر بدلا من الاغترار بالفنى ، وقد ساعد على ظهور هذا البديل ان القيم المادية لم تجلب للناس ما كانوا يأملونه من سعادة ، بل جرّت عليهم كثيرا من الشقاء ، على المستوى السياسى خلفاء طغاة من امثال يزيد بن معاوية وهشام بن عبد الملك والوليد بن يزيد ، وولاة لهم على دين ملوكهم من امثال زياد بن أبيه وعبيد الله بن زياد والحجاج ابن يوسف ، ولم تضع نهاية الامويين حدا للظفيازل توالى الكوارث وعظم الظلم واشتدت معه حركات التمرد كحركة صاحب الزنج وحركة القرامطة حتى أصبح الناس بين بلاءين : بلاء بالخليفة ان قويت الدولة ، وبلاء بتخريب حركات التمرد ان ضعفت الدولة ، فضلا عن استباحة عسكر الخليفة منذ ان استعان المعتصم بالأتراك للاموال والاملاك وتحكمهم في مصائر الخلفاء ، وانعكس ذلك كله على شتى مظاهر الحياة فتزايد القحط واختل الامن ، لم يسعد المسلمون اذا بدنياهم فتلحقوا على البديل ، وخصوصا ان الرسول عليه السلام كان قد حذرهم : « اذا ابغض الناس فقراءهم واطهروا عمارة الدنيا وتكالبوا على جمع الدراهم رماهم الله بأربع خصال : بالقحط من الزمان ، والجور من السلطان ، والخيانة من ولاة الاحكام ، والشوكة من الأعداء » .

ويتمثل ظهور التصوف كثورة الوجدان الدينى ضد حياة الترف في صور ثلاثة ، الاولى : قصة حياة ابراهيم بن ادهم * الذى عاش شطرا من حياته اميرا على بلخ يحيا كما يحيا الامراء ثم انقلب فجأة على هذه الحياة بكل ما تمثله من زينة وزخرف ليصبح صوفيا سائحا متقشفا ، والصورة الثانية هى قصة حياة رابعة العدوية (ت ١٨١ هـ) التى تمثل التصوف اصدق تمثيل فى نشأته ومنعطفه ، أما نشأته ففى ثورتها على حياتها الاولى حين كانت تعزف على الناي فى حانات البصرة فاذا بها تكسر الناي الذى يمثل حياتها ورزقها لتتوب الى بارئها وتتفنى بأناشيد الحب الالهى ، ثم هى تمثل التصوف فى منعطفه فى النصف الثانى من القرن الثانى فى انتقاله من

(١٢) احمد أمين : ضحى الاسلام الجزء الاول الفصلان ٦ و ٦ من الباب الاول ص ١٠٤ - ١٦٩ .

* ابراهيم بن ادهم (المتوفى عام ١٦٢ هـ) كان أبوه من ملوك خراسان ، وكان ابراهيم نائما ذات ليلة على سراير ، فتحرك سقف البيت كأنما يمشي احد على السطح ، فنادى : من هذا ؟ فسمع الرد : صديق فقدت بعيرا ابحت عنه على هذا السطح ، فقال يا جاهل تبحث عن بعير فوق السطح ، فجاءه الرد : وانت أيها الغافل تطلب الوصول الى الله فى ثياب حريرية وانت نائم على سرير من ذهب ؟ فوقعت الهبة من نفسه ولم يستطع النوم حتى الصباح ، وفى رواية أخرى ان طارقا طرق باب قصره متسائلا : اصاحب هذه الدار حر ام عبد ؟ فردت جاريته بل حر من الاحرار ، فقال الطارق : لو كان عبدا لفهم معنى العبودية وبلغ ذلك ابراهيم فتمتم فى الكلام ، ثم انه ركب للصيد على دابة له واقتفى اثر ارنب او ثعلب ، فبينما هو يطلبه اذ سمع هاتفا لايراه ، يا ابراهيم الهذا خلقت ام بهذا امرت ففرع وتوقف ثم عاد فركض ففعل الهاتف به ذلك ثلاث مرات ثم قال له : واللهم لهذا خلقت ولا بهذا امرت ، فنزل من دابته ، وصادف داعيا لابيه يرعى الغنم فاخذ جيبه الصوف ودفع له بشيا به وفروسه وما كان معه ، وبدات سياحته فى البلدان يرتقى من عمل يده فى البساتين (راجع ما كتب عنه فى تذكرة الاولياء لفرید الدين العطار - وحلية الأولياء لأبى نعيم الاصفهاني) .

مرحلة الزهد الى مرحلة التصوف بما أبدعته وابتدعته في الحب الالهي . والصورة **الثالثة** هي هذه الحادثة : لما قدم هارون الرشيد مدينة الرقة وقد أخرجت المدينة له زينتها وزخرفها ورد اليها في نفس الوقت العالم الزاهد عبد الله بن المبارك (ت ١٨١ هـ) ، فاحتفى الناس بمقدمه وانقطعت النعال اليه وارتفعت الغبرة ، فاشرفت أم ولد هارون من برج قصر الخشب ، فلما رأت الناس وكثرتهم قالت : ما هذا ؟ قالوا عالم خراسان وزاهدها ، فقالت : والله هذا هو الملك لا ملك هارون الرشيد الذي يجمع الناس اليه بالسوط والعصي والشرط والاعوان .



وانعكس السلوك على الفكر ، والعمل على النظر ، ومع أن الصوفية قوم عمل لا فكر ونظر ، فذلك شأن المتكلمين والفلاسفة ، ومع أنهم يؤكدون ضرورة معاناة التجربة الروحية : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، قد اثبتناك **فاعلين** لا قائلين ولا مفكرين ، فان السلوك العملي لا بد أن يصبح موقفا محددًا ازاء الحياة وازاء الوجود ، لم يصبح الامر مجرد نبذ الحياة الدنيا وطلب الزهد تمردا على التيار الذي جرف معظم المسلمين من تعلق بقيم المادة ، اذ ان مجرد - رد الفعل - لا يعدو أن يكون مسلكا سلبيًا ، وانما اجتمع الصوفية على موقف موحد اذ تبناوا « الروح » كمبدأ يفسر حقيقة الوجود في مجال النظر كما تبناوا القيم الروحية كمسلك في مجال العمل ، كان المسلك العملي متمثلا بادىء الامر في مثل هذه العبارات ، يقول **داود الطائي** (ت ١٦٥ هـ) : صم على الدنيا واجعل فطرك الموت ، وفر من الناس فراك من السبع ، ويقول **الفصيل ابن عياض** (ت ١٨٧ هـ) : لو أن الدنيا بحذافيرها عرضت عليّ ولا أحاسب عليها لكنك انتقدتها كما ينتقد أحدكم الجيفة اذا مر بها أن تصيب ثوبه (١٤) ثم تمثل اعتبار عالم الروح حقيقة الوجود - في مقابل عالم المادة لدى الماديين في عدة مظاهر نتخير منها نموذجين :

النموذج الاول : موقف مناهض للتصور المادي : يقول جلال الدين الرومي (ت ٦٧٢ هـ) : ان حيائك من روح الحق تخلق لا من بخار في العروق ينبض ، ان سراج الشمس المضيء ليس بالفتيل والزيت يضيء ، وسقف السماء الدائم ما هو بالعمد قائم ... اذك موصوف بأوصاف الجليل فجاوز القول بالنار كما جاوزها الخليل ، وانما العناصر لمزاجك خدام ... وا أسفا على افهام الخلق تعجز عن رؤية الحق فتد كل شيء الى عالم مادي كالبحر ، هل علمتم حديث الجبل وكيف ذلك؟ وناخ كالجمال ؟ ليس ذلك بفعل زلزال وانما بتجلى ربك ذى الجلال ... يقولون بالخبز حياة الانسان بل هي هبة من الرحمن .. العالم المادي آكل ومأكول والباقيات الصالحات تحظى عند ربك بالقبول . وللآكل والمأكول مرء وحلق هذا ما اعتاد أن يراه الخلق ولكن الحق وهب الخلق لعصا العدل ، فكما أكلت من عصا وجل ولم يزد أكلها بهذا الاكل .. اذا صار فكر الانسان فيما أصله طين فهو صاحب سقيم مهين ، فان تبدل فكره وادرك **عالم الروح** اضاء كالمصباح وجهه الصبيح (١٥) .

(١٤) القشيري : الرسالة ص ٩ ، ١٢ .

(١٥) جلال الدين الرومي : ترجمة عبد الوهاب غزام - فصول من المتنوى ص ١٩١ - ١٩٦ - لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٤٦ .

النموذج الثاني : مذهب فلسفى يفسر الوجود تفسيراً روحياً : من الطيمى بعد أن نبذ التصوف العملى قيم المادة أن يستبعد التصوف الفلسفى المادة كمبدأ لتفسير الوجود ومع تعدد نظريات التصوف الفلسفى فإنها كلها تشترك فى هذا الأصل ، ومع أن بعض المذاهب اللامادية لم تلغ المادة تماماً وإنما أقامت نوعاً من الثنائية بين عالمين : عالم وراء عالم الظواهر ، ثم عالم الظواهر وجعلت الثانى تابعا للاول كما هو الحال لدى أفلاطون فى نظرية المثل ، فإن نظريات الصوفية اللامادية قد ذهبت الى ما هو أبعد من ذلك ، فما الاجسام فى نظرية الاشراق الا اوهام تتراءى لنا فى عالمنا الحسى ، انها «جواهر غاسقة» منتمية الى عالم الظلام ، وهذا « لا وجود » مادام النور هو أصل الوجود وجواهره ومبدأ الفيض وأوله (١٦) ، وما من وجود حقيقى للموجودات المتكثرة فى مذهب وحدة الوجود لدى ابن عربى ، إذ الوجود الحق لله وحده ، فالوجود كالبحر امواجه متكثرة ولكن حقيقته واحدة ، والله هو بحر الوجود الزاهر ، وما الموجودات المادية المحسوسة الا امواج ذلك البحر الظاهرة فوق سطحه ، فلا حقيقة للماديات فى ذاتها (١٧) .



(٢) فى ان التصوف استكمال لقصور علماء الرسوم :

(أ) فى الفقه « المفزى الروحى والخلقى للعبادات »

يعتبر الصوفية أن الفقهاء قد ضيقوا الدين وجعلوه مجرد رسوم واشكال ، وعكفوا على بيان الحلال والحرام وعلى شروط العبادات وأصول المعاملات ، مكتفين بظاهر العلم والعمل على الجوارح دون أن يتغلغلوا الى الباطن حيث بواعث الاعمال وخطرات القلوب ، فقصرُوا عن فهم الدين إذ أغفلوا جانب الروح وسريرة النفس ، يستوى فى ذلك الفقهاء والقراء .

كتب **ابن منبه الى ابن مكحول** (المتوفى عام ١١٣ هـ) : انك امرؤ قد أصبت فيما **ظهر** من علم الاسلام شرعا فاطلب بما **بطن** من علم الاسلام عند الله محبة وزلفى ، تعد هذه اول اشارة الى التفرقة بين الظاهر والباطن ، وفي الاولى اشارة الى الفقه بينما الثانية تشير الى التصوف ، هذه التفرقة التى عرفت فى التصوف باسم : الشريعة والحقيقة ، وان الحقيقة هي المعنى الباطن والمفزى الحقيقى لأوامر الشريعة * ، يقول **رويم بن محمد البغدادى** (ت ٣٠٣ هـ) : كل الخلق قعدوا على الرسوم وقعدت هذه الطائفة على الحقائق ، وطالب الخلق أنفسهم بظواهر الشرع وهم طالبوا أنفسهم بحقيقة الورع ومداومة الصدق ، يشير النص الى تفرقة بين رسوم تؤدى على ظاهر الجوارح ،

(١٦) د . محمد على ابو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية ص ١٢٧ - ١٤٢ .

(١٧) مقدمة فصول الحكم لابن عربى بقلم الدكتور ابو العلا عفيفى .

* يقول القشبرى فى رسالته عن الشريعة والحقيقة : الشريعة امر بالتزام العبودية والحقيقة مشاهدة الربوبية فكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكل حقيقة غير مؤيدة بالشريعة فغير محصول ، فالشريعة جاءت بتكليف الخلق والحقيقة انباء عن تصرف الحق ، فالشريعة ان تعبدته والحقيقة ان تشهده ، والشريعة قيام بما أمر والحقيقة شهود لما قضى وقدر واخفى واظهر .

وبين حقيقة أو مفزى يتصل بالورع والصدق ، وانه لا يصح القعود عند الرسوم والاشكال ، اذ ان تعاليم الدين ليست مجرد عبادات ظاهرة .

وقد قدم الصوفية معانى باطنة لشعائر الدين وعبادته من طهارة وصلاة وصوم وزكاة وحج ، فليست الطهارة مجرد غسل البدن أو الاعضاء بالماء دون تطهير الباطن من الرذائل ، ظاهر الطهارة تطهير الجوارح من الاحداث والاخباء وباطنها تطهيرها من المعاصي والآثام ، وهذه اول درجة مطلوبة من الطهارة تليها درجة أخرى للخواص هي تطهير القلب من الاخلاق المذمومة والرذائل المفقوتة ، تليها درجة ثالثة لخواص الخواص وهي تطهير السر عن كل شيء سوى الله ، ولا يشير الفقهاء الى ذلك ولا يشقون عن القلوب .

واذا شرع المصلى فى الصلاة فان استقبال القبلة يعنى انه قد صرف همه عن كل شيء ليتوجه الى الله ، والنية تعنى عزم المصلى على الامتثال لله والكف عن المعاصي ، والتكبير يعنى الا يكون فى قلب المصلى شيء اكبر من الله ، فان من غلب الهوى على أمر الله فقد اتخذ الله هواه ، والغفلة من مبطلات الصلاة لان الخواطر الواردة والافكار الشاغلة للمصلى عن الله يجمعها أصل واحد : حب الدنيا وذلك رأس كل خطيئة ، ولا تقبل صلاة من رجل فى بطنه لقمة من حرام ، ولو صلى المصلى وعليه ثوب بعشرة دراهم منها درهم واحد من حرام فلا صلاة له حتى يضعه عنه .

والصوم ثلاث درجات : صوم العموم وهو كف البطن والفرج عن الشهوة ، وصوم الخصوص وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام ، فان من صامت على عهد رسول الله عن الطعام ولكنها اغتابت جيرانها فقد صامت عن الحلال وأفطرت على الحرام لقوله تعالى : ولا يفتب بعضكم بعضا يحب أحدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا (الحجرات : ١٢) فالغيبة افطار حرام ، ويقول الرسول عليه السلام خمس يفطرن الصائم : الكذب والغيبة والنميمة واليمين الكاذبة والنظر بشهوة ، اما صوم خصوص الخصوص فهو كف القلب عن الخطرات المذمومة (١٨) .

ويتشدد الصوفية فى وجوب السر فى اداء الزكاة ، فلا تقبل فى رايهم صدقة من مستمع ولا مرء ولا منان ولا متحدث بصدقة ، ولا يصح للمتصدق أن يستعظم فى نفسه ما أعطى بل عليه دائما أن يستصغر العطية ، لان الطاعة كلما استصغرت عظمت ، والمعصية كلما استعظمت صغرت ، ولا يتم معروف الا بثلاثة أمور : تصغيره وتعجيله وستره .

وقد وجد الصوفية فى الحج ميدانا خصبا يمارسون فيه « الرمزية » أو « الاشارات » على حد تعبيرهم نظرا لانطوائه على كثير من الطقوس ، واذا كان الحج سفرا الى بيت الله فانه لا وصول الى الله الا بالتجرد عن الشهوات والكف عن اللذات والاقتصار على الضروريات والتجرد لله سبحانه فى جميع الحركات والسكنات ، والعزم على الحج لا يعنى مجرد مفارقة الأهل والوطن وانما مهاجرة الشهوات واللذات ، فان قال الحاج : لبيك اللهم لبيك فان التلبية تعنى الانقياد التام لأوامر الله وهذا يقتضى قطع العلائق بدنيا الشهوات والآثام ، ومن ثم يلزمه رد المظالم

والتوبة الخالصة من كل المعاصي ، فكل مظلمة علاقة بغير الله ، اذ يمسك المظلوم بتلابيب الحاج ويقول : اتقصد بيت الله في اقصى الارض وانت مضيع امره في منزلك ، مستهين به مهمل لأوامره فان لم تفعل لم يكن لك من سفرك الا التعب والشقاء ، فاذا بلغ الحجاج الميقات غسلوا أبدانهم بالماء وغسلوا قلوبهم بالتوبة ، واذا نزعوا ثيابهم للاحرام تجردوا من العتقذ وكذلك نزعوا عن سرائرهم الفل والحسد وحلوا من قلوبهم عقد الهوى ومحبة الدنيا ، فاذا قالوا : لبيك لا شريك لك فلا يجيبون دواعي النفس والشيطان وليس المقصود بالطواف طواف الاجسام بالبيت وانما طواف القلوب برب البيت ، فاذا استلموا الحجر الاسود وقبّلوه علموا أنهم يبايعون الله بايمانهم ، فمن الأدب الا يبدأوا بعد ذلك ايمانهم الى شهوة ، فاذا جاءوا الى الصفا فمن الأدب الا تعترض بعد ذلك الاكدار قلوبهم ، فاذا هروا وابين الصفا والمروة ، فمن الواجب أن يسرعوا في الفرار من عدوهم فلا يتبعوا نفوسهم وشيطانهم ، وطلوعهم عرفات رمز لتعرفهم على معروفهم وهو الحق سبحانه ، وعند منى يتأهبون للقاء لعلهم يصلون الى مناهم ، وكسر الحجارة رمز لكسر الشهوات ، ورميهم الحجارة رمز لترك ملاحظة الاعمال ومشاهدة النفوس لها ، والتعلق باستار الكعبة رمز للتعلق بالله دون غيره (١٩) .

هذه بعض المعاني الروحية التي استنبطها الصوفية من الاحكام الدينية ، لقد غاصوا الى باطن الشعائر فاستنبطوا ادق المعاني وقدموا مفهوما خصباً للعبادات وجعلوا من الفروض فضائل ، اذ لما خلق الله الايمان قال : اللهم قوّمني فقواه بحسن الخلق .

لم يعد هناك مبرر لما يقوله **وليم جيمس** بصدد شكلية الشعائر الدينية : تقوم الاديان في اساسها على أداء طقوس مفروضة سواء اكانت تقديم قرايين أو عبادات أو صلوات ، ويقاس اخلاص المتدين بمقدار طاعته لهذه الاوامر طاعة عمياء ، وفي نص آخر يقول : لقد بدأ التمسك بالدين يتضاءل لان الشعائر في الاديان اساسية مع انها تبدو سطحية في نظر الكثيرين (٢٠) .

لقد قدم الصوفية ابلغ الرد باثراتهم مضامين الشعائر روحيا وخلقيا وانها ليست مجرد اشكال ورسوم .

على أن ذلك لا يمنع من الإشارة الى ما لزم من ذلك من ميل بعض المتصوفين - أو بالاحرى المستوصفين - من ترجيح الباطن على الظاهر أو الحقيقة على الشريعة أو الاستغناء بالمحتوى الكامن للرمز عن المحتوى الظاهر له تحت اسم اسقاط التكاليف .

ولما كان الحج أكثر العبادات رمزية كان أكثر أركان الدين عرضة لتجرؤ بعض الصوفية على قدسية شعائره ، وبالرغم من تعالي صيحات صوفية معتدلين كالجنيد والقشيري محذرين من الاستغناء بالحقيقة عن الشريعة ، وأن من تصوف ولم يتفقه فقد تزندق ، فان ذلك لم يحل دون جراءة صوفية كبار ، وأن امتذر عن ذلك بأنها سطحات ، فنسب الى رابعة العدوية انها قالت

(١٩) المرجع السابق : ج ١ ص ١٨٧ - ٢٤٣ .

W. James, Varieties of Religious Experience pp. 29-31

(٢٠)

عن الكعبة : هذا الصنم المعبود في الأرض وإنه ما واجه الله ولا خلا منه ، وقتل الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) بسيف الشرع لدعواه الحج بالهمة أى إمكان أن يقضى المسلم قضاء مناسك الحج في عقر بيته * .

ب - في التفسير «التفسير الرمزي للقرآن»

لا يقف مدلول « الحقيقة » في مقابل « الشريعة » أو « الباطن » في مقابل « الظاهر » عند العبادات فقط ، بل أنه شمل آيات القرآن بما تنطوي عليه من تشريعات وقصص أنبياء ووعد ووعيد ، ومن ثم فإنه يمكن اعتبار جانب « الرمز » أو الإشارات من أهم خصائص التصوف ، ذلك أن التنزيل الإلهي لا يقف عند المعنى الظاهر من لفظه ، والوقوف بالتفسير عندما يقتضيه العقل المحدود عقلا عن الانطلاق إلى ما وراء القيود ، ومن ثم كان للقوم إشارات تعبر عما يقع للقلوب من تجليات ومشاهدات وتلويحات وتلميحات يفيض فيها الله على قلوب صفوته وأحبابه من أسرار كلامه ، ويؤكد الصوفية في تفسيراتهم الرمزية جانبين :

١ - أنهم ليسوا مبتدعين بتفسيرهم الرمزي ومن ثم فإنهم ينسبون إلى الرسول القول : لكل آية ظاهر وباطن وحد ومطلع * ، وقوله عليه السلام : أن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى فإذا نطقوا به لا ينكره إلا أهل الغرة بالله عز وجل ، وينقلون عن علي بن أبي طالب القول مشيراً إلى صدره : أن ها هنا علوماً جمة لو وجدت لها حملة ، وقوله كذلك : لو شئت لأوفرت من تفسير الفاتحة سبعين بعيراً (٢١) .

٢ - أنهم يختلفون عن أخوان الصفا وفرقة الباطنية ممن جعلوا التفسير الباطن هو وحده المراد من الآيات ، ومن ثم ألفوا تفسيرها الظاهري في مقابل ذلك يؤكد الصوفية ضرورة التفسير المأثور ولكنهم يرونه بدنًا روحه تفسيرهم الرمزي * ، وقد ذهب الغزالي مدافعاً عنهم إلى أن المنقول من مظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه (٢٢) ، ويقول الشيخ رزوق : نظر الصوفي أخص من نظر المفسر وصاحب فقه الحديث ، لأن كلا منهما يعتبر الحكم والمعنى ليس إلا ، بينما يزيد الصوفي بطلب الإشارة بعد إثبات ما أثبتاه .

* لقد غفل هؤلاء الصوفية عن المعنى الحقيقي للرمز بالنسبة للبيت الحرام ، أنه رمز وحدة المسلمين الروحية في مشارق الأرض ومغاربها ، وإذا كان الجنود في ميادين القتال يقتلون دون إعلامهم لأنها رمز مجد أوطانهم ولا يزعم زاعم أنهم يحاربون ويموتون من أجل « قطعة قماش » كذلك الكعبة تشق لها الرجال لأنها رمز وحدة المسلمين وتماسكهم والتفافهم ، وهذا هو مقصد إبراهيم من دعائه « واجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم » ومن ثم فإن دعوى أنها صنم معبود أو إمكان الاستغناء عن الحج إلى البيت الحرام بالحج بالهمة إنما هي من مخاريق الصوفية ، ولا يعتذر عنهم بأنها مجرد شطحات .

* يفسر سهل التستري هذا الحديث بقوله : الظاهر هو التلاوة والباطن هو الفهم والحد حلالها وحرامها والمطلع إشراف القلب على المراد بها فقها من الله عز وجل .

(٢١) جولد تسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار مذاهب التفسير الإسلامي .

* عبر ناصر الدين خسرو عن هذا المعنى بقوله تفسير النص بالظاهر هو بدون العقيدة على أن التفسير الصوفي يحل منه محل الروح وأين يحيى بدن بلا روح .

(٢٢) الغزالي : إحياء علوم الدين ج ١ ص ٢٧٥ .

ويمكن تصنيف اشارات الصوفية - اوبالاحرى تفسيراتهم الرمزية - وفقا للتقييم الدينى والفلسفى على النحو الآتى :

● - آيات وجد فيها الصوفية منطقا خصباً للتعبير عن معانيهم الباطنية في غير تكلف :

مثل آية النور لما تنطوى عليه من أسرار حافلة وتشبيهات تثير استغراق المتصوف : النور - المشكاة - الزيتونة - لا شرقية ولا غربية - يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسه نار - نور على نور ، وكذلك الآيات التى ترد فيها ذكر مصطلحات القوم أو مقاماتهم واحوالهم كالصبر والرضى والقبض والبسط ، أو آية المعراج الروحى للرسول فى سورة النجم ، أو درجات النفس كالنفس اللوامة والنفس المطمئنة .

وفى مثل هذه التفسيرات يمكن أن نلمح بحق كيف تنثال المعانى الدقيقة والاشارات اللطيفة من اعماق قلوب مستبصرة وارواح مشرقة ، وهذه امثلة لبعض هذه المعانى والاشارات :

- « ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون » (المائدة / ٥٦)
« وهو يتولى الصالحين » (الاعراف ١٩٦)

فرق بين ولايتين : عبد يتولى الله وعبد يتولاه الله ، فهما ولايتان صفري وكبرى ، فولايته لله خرجت من المجاهدة ، وولايته لرسوله خرجت من متابعتك لسنته ، وولايته للمؤمنين خرجت من الاقتداء بالائمة ، اما من خرجت له الولاية من خزائن المنة على بساط المحبة فقد تمت ولاية الله له .

- « الله يجتبى اليه من يشاء ويهذى آليه من ينيب » (الشورى : ١٣)

الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله الى طاعة الله وهؤلاء قد اجتباهم ، وقوم وصلوا بطاعة الله الى كرامة الله وهؤلاء قد هداهم (ابن عطاء الله السكندرى : التنوير فى اسقاط التدبير)

« انى جاعل فى الارض خليفة » (البقرة : ٣٠)

خلق الله آدم بيده واسجد له ملائكته واسكنه الجنة نصف يوم - خمسمائة عام - ثم نزل به الى الارض ، ما أنزله الله الارض لينقصه وانما ليكمله ، فكان نزول كرامة لا نزول مهانة ، فانه كان يعبد الله فى الجنة بالتعريف فأنزله الى الارض ليعبده بالتكليف فلما توفرت له العبوديتان استحق أن يكون خليفة (ابن عطاء الله السكندرى : لطائف المنن ص ٥٣-٥٤)

« لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم ثم رددناه اسفل سافلين » (التين : ٥ ، ٤)

لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم (روحا وعقلا) ثم رددناه اسفل سافلين (نفسا وهوى)
« أبو العباس المرسى »

● - آيات تعبر عن المعنى المزدوج لصلوة الله بعباده « صفات الجمال وصفات الجلال » :

يشير الصوفية الى اسماء الله تعالى التى تنطوى على اللطف الالهي مثل : رؤوف - رحيم - رحمن - غفور - علي . انها صفات الجمال ، كما يطلقون على اسمائه تعالى التى تتضمن معنى القهر مثل : القهار - الجبار - المنتقم - المدل - على انها صفات الجلال وقد وجد الصوفية هذا المعنى المزدوج بما ينطوى عليه من مقابلة لطيفة في كثير من الآيات :

« قَيِّمًا لينذر بأسا شديدا من لدنه ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات ان لهم اجرا حسنا » . (الكهف : ٢) ، بل ان ابن عربى يجد في صفات الجمال وصفات الجلال مقصود « اليمين » في قوله تعالى « ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي » (ص : ٧٥) ، كذلك في قوله تعالى على لسان عيسى عليه السلام : « ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم » (المائدة ١١٨) يقول ابو العباس المرسى : عدل عن القول انك انت الغفور الرحيم لانه لو قالها لكانت شفاعة عيسى عليه السلام لهم ولكنه استحيى من الشفاعة عنده بعد ان عبد معه .

ونستطيع ان نتلمس الاشارات اللطيفة في مثل هذه التأويلات الرمزية حيث تتضح الصلة العميقة بين « الرمز » و « الرموز » أو بين المضمون الظاهر و « المضمون الكامن » ، ولكن لهم تأويلات أخرى لا تتضح فيها هذه الصلة ، ومن ذلك :

● - اطلاقهم قصص القرآن من التقييد الزماني والمكاني الى معان خارجة عن حدود الزمان والمكان :

« ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة » بقرة كل انسان نفسه والله أمرك بذبحها *

« وما تلك بيمينك يا موسى ؟ قال هي عصاى اتوكأ عليها وأهش بها على غنمى ولي فيها مآرب أخرى ، قال ألها يا موسى فآلقاها فاذا هي حية تسعى ، قال : خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الاولى . (طه : ١٧ - ٢١)

يقول ابو العباس المرسى : يقال للولى وماتلك بيمينك أيها الولي ؟ قال هي دنياى اتوكأ عليها وأهش بها على غنمى - وغنمه أعضاؤه - ولى فيها مآرب أخرى ، فيقال له ألها فآلقها عنها . . فآلقاها ، فيكشف له عن حقيقتها ، فاذا هي حية تسعى ، ثم يقال له خذها ولا تخف

(٢٣) جولدتسيهر وترجمة الدكتور عبد الحليم النجار : مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٢٤ - الناشر مكتبة الخانجي .

* يتبنى الشيخ الدكتور عبد الحليم محمود رأى ابن عطاء الله عن تفسير أبى العباس المرسى للآية على هذا النحو فلا يرى في ذلك إحالة للظاهر عن ظاهره لان الصوفية قد افروا المعنى انظاري للآية ، ص ٩٢ من كتابه : أبو العباس المرسى ، ومع ذلك فليس بين المعنيين مناسبة ، ولم اختصت البقرة دون سائر الحيوان بالإشارة الى النفس ، وما عسى ان تكون صفات النفس ، من اوصاف البقرة : تثير الارض ولا تسقى الارض مسامة لاشية فيها ، وهل قتل بنو اسرائيل شهواتهم اذ ذبحوا البقرة ؟ .

فلا يضره أخذها لأنه أخذها باذن الله كما ألقاها باذن الله ، فأخذها من الوجه الذى به ألقاها ، فاطاع الله فى أخذها كما أطاعه فى القائها . **

« قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم » (الانبياء : ٦٠)

سمى إبراهيم فتى لأنه كسر الاصنام ، فمن كسر الاصنام فهو فتى « الخليل عليه السلام وجد أصناما حسية فكسرها وأنت لك أصنام معنوية فان كسرتها كنت فتى ولك أصنام خمسة » النفس والهوى والشيطان والشهوة والدنيا فان كسرتها فانت فتى . x

فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى (طه : ١٢)

وجدت هذه الآية وجوها كثيرة متباينة للتأويلات الصوفية استقوها من تعبير : خلع النعلين « الوادى المقدس » منها قول السهروردي : التجرد من أغراض الاحوال هو من خلع نعلى النفس والقلب (٢٤) .

والنعلان عند الغزالي وكذلك عند أبى العباس : اطراح الكونين أى تجرد موسى لله غير طالب حظا من الدارين : دنيا وأخرى ، اما عند أبى عربى فلكى يعقل ما يوحى اليه فيما حظى به من التجلى الإلهى عليه أن يتخلى عن ثلاثة موانع « اذ لما كان النعلان من جلد حمار ميت فقد وجب أن يتخلى عن الظاهر وهو المراد من الجلد وعن البلادة المقصودة من الحمار وعن الجهل الذى هو الموت لان العلم انما يكون للكائن الحى (٢٥) .

ولم تخلص قصة أصحاب الفيل - مع انها اقرب قصص القرآن الى بعثة النبى زمانا ومكانا - من هذا التأويل الرمزي فابرهمة هو النفس الجشعية المظلمة - التى قصدت الى تخريب كعبة القلب الذى هو بيت الله على الحقيقة : « ما وسعتنى سمائى ولا أرضى ولكن وسعنى قلب عبدى المؤمن » (حديث قدسى) فأراد أن يصرف الحجاج القوى الروحانية الى قلب الطبيعة الجسمانية التى بناها وأراد تعظيمها (٢٦) .

*** تفسير صوفي آخر لابن عربى : وما تلك بيمينك يا موسى « اشارة الى نفسه أى الحق ، التى هى فى يد عقله اذ العقل يأخذ به الانسان العطاء من الله ويضبط به نفسه ، قال هى عصا اتوكأ عليها ، أى اعتمد فى عالم الشهادة وكسب الكمال والسير الى الله والتخلق باخلاقه عليها أى لا يمكن هذه الامور الا بها ، واهش بها على غنى ، أى تضبط أوراق العلوم النافعة والحكم العملية من شجرة الروح بحركة الفكر بها على غنى القوى الحيوانية ، ولى فيها ما رُب أخرى » من كسب المقامات وطلب الاحوال والمواهب والتجليات ... قال القها ياموسى ، أى خلها عن ضبط العقل ، فאלقاها أى خلاها وشانها مرسله بعد اختفائها من آثار تجليات القهر الإلهى .. ص ٢٥١ - ٢٥٢ - جولدسيهر مذاهب التفسير الاسلامى ، هكذا يستخلص كل صوفي المعنى الذى يمليه عليه حاله ومقامه لا ما لهما به الآية من معان وإشارات ، ومن ثم تنوعت التفسيرات وربما تباينت مادام التصوف تجربة ذاتية .

(٢٤) السهروردي (شهاب الدين) : عوارف المعارف على هامش الاحياء للغزالي ج ٢ ص ١٥١ .

(٢٥) جولدسيهر : مذاهب التفسير الاسلامى ص ٢٥٦ وراجع تاويلات اخرى لقصص الانبياء ص ٢٤٩ - ٢٥٧ .

(٢٦) المرجع السابق ص ٢٦٤ - ٢٦٥ .

● - التأويل بالرأى * - الزام النص القرآنى بأفكار صوفية مسبقة :

(١) **التوكيل** : لا يختلف الصوفية في ذلك عما أخذ عن المتكلمين ، تسلطت عليهم أفكار مسبقة فأولوا الآيات بما يوافق معتقدهم ، ولما كانت فكرة التوكيل من أهم مقامات الصوفية ، بل عليها يدور كثير من أقوالهم - لاسيما في التصوف المتأخر حيث اتخذت معنى التجرد عن الاعمال والاسباب باسم اسقاط التدبير بل أصبحت قرين التوحيد ، وأصبح التدبير أو الاختيار مرادفا للشرك بالله ، ففى تفسير قوله تعالى : « دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » (العنكبوت : ٦٥) لا يعنى الشرك اشراكهم مع الله آلهة أخرى وانما قولهم لولا استواء الريح لما نجينا ، ولما كانت فكرة التوكيل تحتل كل هذه الاهمية فانها كانت مناط تأويل آيات كثيرة .

« سبحان الله وتعالى عما يشركون » (القصص : ٦٨)

من ادعى الاختيار مع الله فهو مشرك مدع للربوبية بلسان حاله وان تبرأ من ذلك بما قاله .

« واتوا البيوت من أبوابها » (البقرة ١٨٩)

باب التدبير من الله لك هو اسقاط التدبير منك لنفسك .

« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة » (التوبة ١١١)

لا ينبغي لعبد بعد المبايعة تدبير ولا منازعة لأن ما بعته وجب عليك تسليمه وعدم المنازعة فيه ، فالتدبير نقض لعقد البيعة .

« قال ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين أو تكونا خالدين » (الاعراف : ٢٠) .

أتى إبليس آدم من تفكيره في التدبير لنفسه ان يكون الى جوار الحبيب .

« وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون » (الداريات : ٥٦) .

العبودية هى ترك الاختيار وعدم منازعة الاقدار .

« ذلك بأنهم كرهوا ما أنزل الله فأحبط أعمالهم » (محمد : ٩) ومع أن استعمال السورة يشير بصراحة الى الدين كفروا فقد ذهب ابن عطاء الله الى أن خصلة واحدة تحبط الاعمال وهى سخط العبد على قضاء الله .

« استبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الدلة والمسكنة » (البقرة : ٦١) .

« التفسير بالرأى يقابل التفسير بالمأثور وهو التفسير المأثور عن صحابة الرسول ، أما التفسير بالرأى فهو المنسوب الى الفرق الكلامية إذ يؤول المتكلم الآية وفقا لمعتقده المذهبي وغالبا ما يكون تأويله متعسفا .

استبدلون مرادكم لأنفسكم. بمراد الله اهبطوا مصر فان ما اشتهيتموه لا يكون الا في الامصار ، اهبطوا من سماء التفويض وحسن التدبير منا لكم الى ارض التدبير والاختيار منكم لانفسكم موصوفين بالدلة والمسكنة لاختياركم مع الله وتدبيركم لانفسكم مع تدبير الله (٢٧) .

وهكذا جعل ابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٩ هـ) من اسقاط التدبير معنى مرادفا للتوحيد وكان تأثيره في ذلك خطيرا للغاية منذ القرن الثامن الى اليوم اذ التزمت الطرق الصوفية لا سيما الشاذلية (٢٨) بأفكاره ، ومازالت هذه الطرق تنوء تحت كاهل التواكل وترك الاسباب باسم اسقاط التدبير ، ومن ثم اقترنت حركات التجديد بحملات على التصوف كما سبقت الاشارة في مستهل هذه المقالة .

(٢) **الفناء** : حمل الصوفية معاني هذه الآيات على فكرة الفناء في الله : «ثم اليه ترجعون» (البقرة : ٢٨) « انا لله وانا اليه راجعون » (البقرة : ١٥٦) ، « واليه ترجعون » (يونس : ٥٦) (هود : ٣٤) « واليه تqlبون » (العنكبوت : ٢١) « وان الى ربك المنتهى » (النجم : ٢١) .

(٣) **وحدة الوجود** : حمل ابن عربي معاني آيات كثيرة لتؤيد مذهبه في وحدة الوجود واستواء جميع الاديان منها دعاء نوح : « رب لا تدر على الارض من الكافرين ديارا » (نوح : ٢٦) ليس ذلك دعاء عليهم بالهلاك وانما دعوة من نوح لقومه ان يحررهم الله من قيود الوثنية التي تحصر الحق

(٢٧) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في اسقاط التدبير ص ٤٣ طبعه دار التراث العربي للطباعة والنشر وتحقيق موسي محمد على و ص ٨٣ - والكتاب كله يدور حول هذا المعنى : ان التدبير والاختيار من اشد الذنوب والاوزار .

(٢٨) الشاذلية اكثر الطرق الصوفية عددا واشدها اثرا ، وابن عطاء الله تلميذ ابي العباس المرسى تلميذ ابي الحسن الشاذلي مؤسس الطريقة ، ولا يعرف لعظم مؤسسي الطرق مؤلفات فيما عدا احزاب وادعية واورد فيما عدا ابن عطاء الله الذي يكف مريدو الشاذلية على قراءة كتبه ، واسلوبه جد خطير لان فيه بلاغة في التعبير ولكنها بلاغة تشيع في المريدن نوعا من التدبير وتشل بما في عباراته من ايقاع سحجي ملكة النقد العقلي ، ولا تدور كتاباته غالبا الا حول هذا المعنى ، التجرد عن الاسباب واسقاط التدبير ، غافلا متجاهلا ان التوكل هو قول الرسول : اعقلها وتوكل حين سألته سائل عن ناقته ادعها واتوكل ، فجعل عليه السلام الاخذ بالاسباب او عقال الناقه مصاحبا للتوكل بل سابقا عليه ، وآيات أخرى تفيد التدبير والاخذ بالاسباب : واعدوا لهم ما استطعتم من قوة « ولياخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم . ولياخذوا حذرهم » فالله سبحانه قد أمر بالحذر ، والانبياء وكلهم قدوة التمسوا الاسباب وحزنوا في مواطن الحزن ، ويعقوب يطلب من بنيهِ أن لا يدخلوا مصر من باب واحد وحقيقة انه قال وما اغنى عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتكول التوكلون ، ولكن حقيقة نفاذ القضاء الالهى وضرورة التوكل لم يمنعا يعقوب ان ينصح بنيهِ ان يدخلوا مصر من ابواب متفرقة ، بل ان التماس الاسباب سابق مرة أخرى على التوكل على الله ، ويعقوب أيضا هو الذي ابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم فهل عارض بحزنه قضاء الله ، وحينما أمر الله موسى ان يذهب الى فرعون انه طغى ، التمس موسى الاسباب فطلب من الله ان يشد عضده باخيه لانه افصح منه لسانا ثم عبرا بعد ذلك عن خوفهما : قال ربنا انا نخاف ان يفرط علينا او ان يطفى ، وهكذا لا نجد مفهوما للتوكل عند احد من الانبياء ، وهم قدوة - يفيد اسقاط التدبير او استبعاد الاسباب ، انه مفهوم غريب عن روح الاسلام : دين العمل والجهاد . وعلى عاقب دوح كتاب « التنوير في اسقاط التدبير » يقع وزر ما شاع بين مريدى الطرق الصوفية من خضوع وخنوع وتعطل عن الكسب ودروشة وتبطل ... والحق احق ان يتبع ، ولا قداسة في قول احد الا رسول الله فيما بلغ عن ربه .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

في مجال واحد مادي محدود فدعا عليهم بالفناء الصوفي لا بالهلاك والدمار . «ولله المشرق والمغرب
فاينما تولوا فثم وجه الله » (البقرة ١١٥) للدلالة على وحدة الاديان فليس على الانسان أن يتقيد
بعقد معين ويكفر بما سواه :

عند الخلائق في الاله عقائد وانا اعتقدت جميع ما عقوده

• • •

● تفسيرات متأثرة بأصول أجنبية :

حاول **جولد تسيهر** أن يرد التفسير الرمزي الصوفي للقرآن الى التأثير بما قام به كل من
فيلون واوريجين بالنسبة للكتاب المقدس وقصص العهد القديم على الخصوص ، ولا نوافقه على ذلك
ربما كانت الدواعي متماثلة ، فلكي يتجاوز كل ما هو مقدس تقييدات الزمان والمكان وتحديدات
المعنى الظاهر ملتصبا آفاقا ارحب وبعدا اعمق لابد ان يصبح النص المقدس رمزا ، أما دعوى
التأثير والتأثر فهي دعوى بلا دليل .

ومع ذلك فهناك تاويلات لا يمكن انكار اثر الافكار السابقة ذات الاصول الاجنبية فيها :

(١) **الاثر الافلاطوني** : تلقى كثير من المتصوفة على رأسهم الغزالي وابن عربي حصر
افلاطون الرباعي للفضائل الاصلية (العفة والشجاعة والحكمة والعدالة) والتي ارتبطت
بقوى النفس الثلاث (الشهوانية ، والغضبية والعاقلة) تلقوا هذه الفكرة بترحاب كبير (٢٩)
فشاعت هذه الفكرة في كتب الاخلاق الاسلامية - دون اشارة الى افلاطون - كما لو كانت جزءا
من العقيدة الاسلامية . وقد حملها ابن عربي على خصال المؤمنين المتقين في الآية ١٧٧ من سورة
البقرة : « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبين وآتى المال على حبه
ذوى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة »
انها العفة كمال القوة الشهوانية . . . والموفون بعهدهم اذا عاهدوا . . . انها العدالة عن توازن
القوى الثلاث وسيادة الحكمة كمال القوة الناطقة « والصابرين » في السراء والضراء وحين البأس
وهي الشجاعة التي هي كمال القوة الغضبية .

ولعبت أسرار الاعداد والحروف دورها في بعض التفسيرات الصوفية ، ويشير ابن خلدون
الى تأثر الصوفية المتفلسفين بطائفة الاسماعيلية وان كلامها أشرب مذهب الآخر ، واختلط كلامهم
وتشابهت عقائدهم . وذلك بصدد دولة الباطن من أقطاب وأبدال ونقباء (٣٠) ، ولكن يبدو أن
بعض متفلسفة الصوفية من امثال **صدر الدين القونوي** قد تأثروا بالاسماعيلية واخوان الصفا
بصدد اسرار الحروف والاعداد وهي فكرة فيثاغورية .

(٢٩) جولد تسيهر : العقيدة والشرعة ص ٢٥٦

* راجع احياء علوم الدين ج ص .

(٣٠) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ طبعة المطبعة البهية (٣) صدر الدين القونوي : اعجاز البيان في تاويل
ام القرآن - تحقيق عبد القادر عطا ص ١١٥ - ١٢٧ نشر دار الكتب الحديثة .

فالالف هو مظهر صورة العماد الذى هو النفس الرحمانى الوجدانى الذى به وفيه بدت وتعينت صور سائر الموجودات التى هى الحروف والكلمات الالهية . فلا يظهر لشيء من الحروف عين الا بالالف الذى هو مظهر الواحد والباء اول مراتب التعدد والظهور الكونى (٢١) .

ولم يكن الاهتمام بأسرار الحروف مقصورا على الصوفية المتفلسفين وانما نجد صوفيا يعد سنيا معتدلا وهو القشيري يشير الى اسرار الله فى الحروف : فالباء فى بسم الله حرف التضمين ، اى بالله ظهرت الحادثات وبه وجدت المخلوقات ، ثم يشير الى أن بعض الاولياء يتذكرون من الباء بره بأوليائه ، ومن السنين سره مع اصفيائه ، ومن الميم مثله على اهل ولايته فيعلمون انهم ببره عرفوا سره وبمنه عليهم حفظوا امره ، وبه سبحانه وتعالى عرفوا قدره .

وتستثير الحروف المفتتح بها بعض السور ووجدان الصوفية ، وهم اذ يشيرون الى انها من اسرار الله يقدمون تفسيرات لها فذلك فى رأيهم ما اختص الله به خاصة اوليائه باطلاعهم عليها ، بل هي منة من الله على ولي اصبحت قطبا ، واذا كانت اول سورة مفتوحة بهذه الحروف هى البقرة « الم » فالالف اشارة الى الله لدى القشيري و « اللام » الى جبريل و « الميم » الى محمد ، اى أن ذلك الكتاب نزل من الله على لسان جبريل الى محمد صلى الله عليه وسلم ، ويقدم الصوفى عادة تفسيرات متعددة ، لأسرار هذه الحروف ، فالفتوحات الربانية لفهم مستغرق الاسرار الالهية غير محصورة ، ولا تتصل الالف بسائر الحروف بينما الحرفان الآخريان متصلان « الم » تنبيه للعبد الى احتياج الخلق بجملتهم اليه واستغنائه عن الجميع (٢٢) .

ويسرف متفلسفة الصوفية المتأثرون بالفشاغورية والافلاطونية المحدثه فى الفصوص فى اسرار الحروف والاعداد ، وهم فى ذلك بلا شك قد أشربوا مذهب الاسماعيلية واخوان الصفا ، ولما كان حرف الميم يشير الى محمد فضلا عن انه تكرر كثيرا فى حروف مستهل السور ، فلا بد انه ينفرد بسر معين ، والميم فى الصورة الظاهرية ميمان (م : م) لكل ميم أربعون والياء المتوسطة عشرة نصارت الجملة تسعين ، والتسعون هى التسعة بعينها فى مراتب العشرات وبذلك يصبح من اسرار الميم اشارته الى مجموع أسماء الله الحسنى (٢٣) .

(٢) الأثر الافلوطيني : اما تفسير الميم لدى ابن عربى * فاشارة الى الوجود كله ، الالف هى الذات الالهية بدء الوجود ، اللام هو العقل الفعال جبريل أو وسط الوجود الذى يفيض من المبدأ ، م محمد آخر كمال الموجودات ، وبذلك تتم دائرة الوجود . كذلك يشير الى لفظ الجلالة « الله » على انه الذات الالهية من حيث هي على الاطلاق لا باعتبار اتصافها بصفات ، وقد ظهرت الموجودات من باء باسم الله لانها الحرف الذى يلى الالف الموصوفة بأنها ذات الله ، وهي تشير الى العقل الاول الذى هو اول ما خلق الله .

(٢١) القشيري : تحقيق الدكتور ابراهيم بسيوني : لطائف الاشارات المجلد الاول ص ٥٦ من سلسلة (تراننا) .

(٢٢) القشيري : لطائف الاشارات مجلد ١ ص ٦٥ .

(٢٣) صدر الدين القنوي : اعجاز البيان فى تاويل ام القرآن ص ٢٥١ .

* اارجح ان هذا التفسير انما هو للقاشاني وليس لابن عربى .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

ويشير ابن عربي كذلك الى أن المعنى المقدس المراد من العرش الالهى الى جانب المعنى الظاهر : انه العقل الاول الذى صدر بطريق الفيض عن الحقيقة الاولى وقد ارتسمت عليه صور الموجودات على نحو كلى ، واستواء الله على العرش الى جانب معنى استعلائه سبحانه عليه يفيد التأثير فى ايجاد الاشياء بأثبات صورها على العرش أو العقل (٢٤) .



أقام الصوفية اشاراتهم أو تفسيرهم الرمزي على قاعدتين :

الأولى :

ان وراء الالفاظ الظاهرة يحتجب المعنى الباطنى ، وتستكن أسرار القرآن التى يعرف الله بمكنوناتها القدسية أوليائه على قدر منازلهم ومقاماتهم ، وأنه لا ينبغى أن يكون المعنى الظاهر غاية مراد الله من كلامه ومن ثم فان اشاراتهم استكمال للتفسير بالمأثور من أجل الوصول الى لبابه .

الثانية :

انها لا تحل محل التفسير بالمأثور ولا تتعارض معه فهى ليست احالة للظاهر عن ظاهره ، ذلك ما أكدوه دائما ليفترقوا عن الباطنية .

ولكن هاتين القاعدتين لا تكفيان لتظل الاشارات متسقة مع التفسير بالمأثور ، وانما كان لابد أن تتوافر شروط أخرى لم تكن مرعية فى كثير من تفسيرات الصوفية .

١ - انه لابد أن يكون بين المعنى الظاهر والمحتوى الاشارى صلة ومناسبة ، أما أن يكون النص منطلقا لشطحات لا يستبين القارىء صلتها بالنص أو علاقتها به فذلك خروج عن حدود الشرع وتجاوز عن مقتضيات الرمز من حيث صلته بالرموز ، ان علم الله الا محدود لم يحط به أحد من خلقه ، حتى ينسب الى علي عليه السلام انه لو تكلم فى الفاتحة لحمل منها سبعين بعيرا * ليجعل بعض الصوفية هذا القول مبررا للانطلاق فى التفسير بلا حدود ولا قيود ، انه اذا كان مغزى الرمز التخلص من التقييد الظاهرى والتحديد الزمانى المكانى ، فان هذه الحرية فى الانطلاق لا تعنى التحليق بعيدا حتى تنقطع الصلة بالنص .

٢ - انه كي تكون الاشارات اشراقات الهية والهوامت ربانية فانه لا يصح أن تنطلق من تصورات فلسفية مسبقة كالفناء والحلول ووحدانية الوجود ، وكيف تكون انوار قدسية ثم نجد معينها

(٢٤) جولدتسيهر : مذاهب التفسير الاسلامي ص ٢٦٣ .

* يقول جولدتسيهر : وعلى تقدم الزمان ازداد مقدارا يتحملة النص المقدس من علوم الى ما لا نهاية ، يقول أحد متأخري الصوفية : لكل آية ستون ألف وما بقى من فهمها أكثر ، ويقول آخر : القرآن يحوى سبعة وسبعين ألف علم ومائتى علم اذ كل كلمة علم ص ٢٧٩ .

ومنهلها من الفيثاغورية أو الافلاطونية أو الافلوطينية أم الله يَلْقَنُون أم من الفلسفة اليونانية يتلقون؟ أم التبس عليهم الامران ، وشطحات الصوفية تسمح بكثير من الالتباس والتخبط ؟

ان نقطة البدء في كثير مما انطلق اليه الصوفية سليمة ومقنعة ولكن العبرة في الافكار والاقوال بمدلولاتها ، كما ان العبرة في الاعمال بخواتيمها ، فقد ارادوا أن يستكملوا نقص علماء الرسوم ولكنهم ذهبوا الى حد لا تجيزه الشرائع ولا تستسيغه الافهام .

• • •

ثانياً: في أن التصوف رد فعل لتصور المتكلمين للمقيدة

كانت مأخذ الصوفية على الفقهاء منهجية من حيث أن الفقيه لا ينفذ الى القلوب وخطراتها وبواعثها ، ولا يشير الى علم المعاملة الذي هو علم فقه الباطن ، ومع ذلك نظر الفقيه مرتبط بالعبادات والمعاملات التي بها صلاح طريق الآخرة، ومن ثم أمكن التوفيق بينهما بالرغم من اختلاف المنهج أو المنهل ، أما عن نظرة الصوفية الى علم الكلام فالامر جد مختلف ، انه اختلاف جوهري في المنهج والمذهب ، ومن ثم تعتمد الجمع بينهما ويمكن أن يعد التصوف رد فعل لعلم الكلام من ابعاد ثلاثة :

(أ) البعد الاول ويتعلق بمسلك المتكلمين في الجدال .

(ب) البعد الثاني في طبيعة علم الجدل والاحرى علم الكلام الذي قوامه الجدل .

(ج) البعد الثالث في نظرة الصوفية الى العقل .

(أ) أما عن مسلك المتكلمين في الجدل فإن أحدهم يقبل على مناظرة قرينه ويمنعه الإعجاب بنفسه وحب الغلبة من النظر الى رأى قرينه ، فيحول هذا الإعجاب بينه وبين الاهتمام الى الحق وإذا انهمك المتكلم للمناظرة والمدافعة لم يشتغل بتعهد القلب وصلاحه ، ولقد حرص المتكلمون على تحقيق آراء خصومهم وبيان تهافت أقوالهم وذلك من الأمور التي تستثير العناد ، وينفر منه الطبع اذ جعلوا صنعة الكلام هواية أو غواية، لقد أوقعوا بينهم العداوة والبغضاء اذ كفروا بعضهم بعضاً وظننت كل فرقة منهم انها وحدها الناجية ، فضيقوا رحمة الله وجعل كل صاحب رأى الجنة موقوفة عليه وعلى أصحابه ، ولقد ذم الرسول الخلاف ونهى عن أموره « ما ضل قوم بعد هدى كانوا عليه الا أوتوا الجدل » ، بل لقد شابه المتكلمين في مرائهم فعل المشركين اذ يقول تعالى: « ما ضربوه لك الا جدلاً » ، لقد نار الشر من ذنب المتكلمون وفشت صناعة الكلام ، ولم يسلك الرسول والصحابة مسلك المتكلمين في تفسيراتهم وتدقيقاتهم بل عدلوا عنه لعلمهم أن الجدل مثار الفتن ومنبع التشويش .

ب - وإن امكن أن يعزل ما يؤخذ على الفقهاء عن علم الفقه ، وإن التزم كثير من الصوفية بالشريعة الى جانب الطريقة اذ الباطن لا يغني عن الظاهر ، فليس الامر كذلك بالنسبة لموقف الصوفية من علم الكلام اذ رفضوه مذهباً كما أنكروه منهجاً ، ذلك انه لا يحصل على المباشرة

من الجدل والكلام بل انه حجاب يحول دون تلقي القلب للاشارات الالهية والمكاشفات الربانية اذ لا يقين يلزم عن ادلة الكلام ، كيف وقد اضطربت اراؤهم فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ ، وما هو دليل عند البعض هو عند الآخرين شبهه ، فلم يتفقوا في الحكم على شىء اذ الحق بالنسبة الى كل مناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به ، وانما يلزم اليقين عن التصديق كما يلزم الايمان عن التقديس وما الجدل بمؤد الى ذلك على التحقيق ، وكيف يلزم ايمان بالله واطمئنان القلب عن القول ان العالم حادث لحدوث الاعراض وان ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث وأن كل حادث لا بد له من محدث ، وكيف يهتدى الى نور الايمان من يخوض فيما خاض فيه المتكلمون من ان الله عالم بعلم قادر ، بقدرة هي ذاته او هي ذاته أولا هي هو ولا هي غيره .

ان كثيرا مما اشتمل عليه علم الكلام مجادلات مدمومة وبدع مستحدثة ومشاغبات ملتوية تزدرىها الطبائع وتمجها الاسماع ، ولقد قبض رسول الله عن آلاف من الصحابة كلهم علماء ولم يكن فيهم من يحسن صناعة الكلام (٢٥) ، لقد حرفوا الكلم عن مواضعه باهوائهم ، واساءوا التأويل فضلوا ، وتأولوا التنزيه على غير وجهه (٣٦) .

على ان هذه الانتقادات على قسوتها يجب ان لا تصرفنا عن حقيقة الامر ، وهي تعذر التقاء التصوف بالكلام ، ذلك ان موضوع الكلام اقامه الدليل العقلي على صحة العقائد والدفاع عنها ضد المبتدعة والمحدثين ، ومن ثم فغاية القول في علم الكلام من منظور صوفي ما قاله الغزالي في المنقذ من الضلال صادفته علما وافيا بمقصوده غير واف بمقصودي ، اذ لم يقيم التصوف في حقيقة الامر لدفاع عقلي عن العقيدة ، فلم يكن الصوفية أهل نظر وفكر وانما اهل سلوك وطريق ، ومن ثم لا تسمح طبيعة التصوف بجدل المتكلمين ، اذ اسرف المتكلمون على انفسهم في الجدل والمدافعة الى حد ان كفروا خصومهم من الموحدين واحالوا المسلمين فرقا فقد جاء التصوف ليقدّم للناس شيئا اجدى لهم من الجدل والمشاغبات مما يمكن ان يكون فيه صلاح لهم في دينهم وآخرتهم ، فنبه الصوفية الى وساوس النفوس ووجوب الخلاص منها والى مشاهدات القلوب ولزوم معانياتها .

ح - ويتعدى خلاف الصوفية مع المتكلمين المسلك والمذهب الى الجوهر ، اعني بذلك موقف الصوفية من العقل قوام كل من علم الكلام والفلسفة ، اذ لا يؤدي العقل في عرف القوم الى معرفة الله ، وانما يتم الوصول الى الله بمعرفة تنال بالاهتمام كما تتم نبوة النبي بالوحي ، معرفة تنبع من القلب ولا تعبر عن حكم العقل ، ووسيلتها اضعاف شهوات الحس وملكات العقل معا ، اذ يتبع المجاهدة والخلة والذكر - كما يقول ابن خلدون - الاطلاع على عوالم من امر الله ، واذا رجعت الروح عن الحس الظاهر الى الباطن ضعفت احوال الحس وقويت احوال الروح ، وما تزال هذه في نمو حتى تتكشف لها الانوار الربانية والعلوم الدنية فيدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم ، يقول ذو النون المصري : من آتسه الله بقربه اعطاه العلم من غير طلب .

(٣٥) الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ٢٦ .

(٣٦) الترندي : كتاب الالياس .

وموقف الصوفية من العقل يتجاوز دعوى الفزالي عنه أبان ازمتة الروحية ، فلا يتعلق الامر بالنسبة للحواس مجرد الخداع حين نرى بالبصراكمل الحواس الكوكب صغيرا ومعلوم انه أكبر من الارض ، كما لا يقف الامر بالنسبة للعقل الى مجرد افتراض وجود حاكم آخر وراء العقل يكذب احكامه كما كذب هو احكام الحس ، يقول جلال الدين الرومي في المثنوي : ان الحواس الظاهرة تستمد غذاءها وقوتها من الابدان والاشباح ، أما الحواس الباطنة فانها تستمد غذاءها وقوتها من النفوس والارواح ، وان قوت الاول الظلام الذى فطرت عليه الاجسام ، وقوت الثانية النور الذى فطرت عليه الارواح والقلوب ، ان من اعتمد على الحواس الظاهرة حجب عنه كثير من الحقائق . اما العقل الذى قيد نفسه بالاستدلال فهو جزئي محدود غرته الاوهام والشكوك ووطنه عالم الظلمات . . . مثل من اعتاد التفلسف والاستدلال بالمقدمات والبراهين كمثل من استعاض برجله رجلا خشبية لا روح فيها ولا حياة ، كذلك الفلاسفة يستدلون بكلام ميت لا روح فيه ولا حياة لانه صادر عن قلب ميت * ، وكيف يؤثر ريشمر كلام ميت صدر عن ميت ؟!

ان وراء العقل الجزئي المحدود عقل إيماني لا يرقه الا المؤمن ، العقل الجسماني قد سود بالمداد الاوراق اما العقل الايماني فقد نور الآفاق ، لا يتحدث الفيلسوف الا عن المعقولات ، ولا يتجاوز الابواب الى عالم الملكوت الفسيح .

لزم عن بخس اهل العقل وانكار العلم الكسبي كوسيلة توصل الى معرفة الله آفتان من اخطر آفات التصوف واشدها نكرا .

١ - طرح التعليم وتفشي الغيبيات :

من حق الصوفية أن يأخذوا على الفلاسفة والمتكلمين استنادهم الى العقل الجدلي الذى لا يقطع دابر الشك في معرفة الله ، فالعقل البشرى قاصر عن الاحاطة بموضوعات عالم الغيب ، فتلك مجالها الدوق او النور الالهي الذى يقذفه الله في القلب فتتكشف المعارف انكشافا لا يبقى معه رب ، ومن لم يرزق الدوق لا يدرك اليقين في معرفة الله والوصول اليه ، ولكن كثيرا من الصوفية قد توهوا امكان الاستغناء عن العلم الكسبي بما في ذلك علوم الدين ، يقول الفزالي : أن ميل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون التعليمية فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم . . . بل قالوا الطريق تقديم المجاهدة . وقطع العلائق كلها والاقبال يكنه الهمة على الله تعالى . . حتى تتلألا على القلب حقائق الامور الالهية (٣٧) ثم يشير الفزالي الى أن ذلك لا يكون بتعلم ولا دراسة ولا كتاب ، بل هذا النور الالهي لا يصح معه قراءة قرآن ولا تأمل في تفسير ولا كتب حديث بل ان لا يخطر بباله شيء سوى الله (٣٨) : وهكذا أصبح العلم التعليمي في وهم الصوفية حجابا

* من مآخذ الصوفية على الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والعلماء أنهم يتلقون علومهم ميتا عن ميت أما هم أى الصوفية فيدعون أن علومهم الهام من الحي الذى لا يموت ، يقول البسطامي مخاطبا العلماء اخذتم علمكم ميتا عن ميت ، واخذنا علمنا عن الحي الذى لا يموت ، يقول امثالنا : حدثنى قلبى عن ربي وانتم تقولون : حدثنى فلان ، وابن هو ؟ قالوا : مات ، عن فلان ، وابن هو : قالوا : مات .

(٣٧) الفزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١٦ .

(٣٨) الفزالي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ١٦ .

يحول دون العلم اللدني حتى لو كان ما يتعلم قرآن أو تفسير أو حديث ، وقد ذهب بهم الوهم الى حد أن تصوروا ان لا فرق بين الاولياء وبين الانبياء في ذلك الا في الدرجة ، اذ كان الرسول أمياً فأتاه الله العلم من غير تعلم ، يقول جلال الدين الرومي: حرر لوح القلب عن نفوس العلوم حتى تتحرر لك الحكمة الايمانية مورد الانبياء الذين جرت على أسنتهم الحكمة من غير معلم ولا كتاب ، وقد سموا هذا العلم بالعلم اللدني الذي ينكر الى جانبه أى علم آخر ، يقول ابو يزيد اليسطامي : ليس العالم الذي يحفظ من كتاب فاذا نسى ما حفظه صار جاهلاً ، انما العالم الذي يأخذ علمه من ربه أى وقت شاء بلا حفظ ولا درس ، وهذا هو العالم الرباني ، واليه الاشارة بقوله تعالى : « وعلمناه من لدنا علماً » (٣٩) .

واذ نبذ الصوفية العقل — الا قليلاً منهم — واذا انكروا العلم الكسبي لا باعتباره غير مؤد الى معرفة الله فحسب بل باعتباره حائلاً يحول دون الوصول الى الله ، اذ أن الاشراقات الالهية لا ترد الا على قلب فارغ من كل هم ومن كل علم — هذا ما ارتآه المتصوفة الجاهلون خصوصاً في عصور تدهور حضارة الاسلام ، وتجراوا فشبهوا مقام الولي بمقام النبي ثم تشدقوا بأمية الرسول عليه السلام ، أقول اذ نبذوا العقل وانكروا العلم — واذا تعرف الحياة الفراغ ، فقد شغلت الغيبات والخرافات ما كان يمكن أن يشغله العلم متحصناً بالعقل ، واذا الاعتقاد بسلطان مطلق للانبياء لا بوصفهم وسطاء وشفعاء الى الله فحسب بل أضفيت عليهم القدرة الخارقة ما جعل منهم كأنهم متصرفون في هذا الكون نيابة عن الله — بعد ان اطلعوا على اسمه الاعظم — كان الله قد وكل اليهم تصريف كل فعل من قضاء حوائج وشفاء امراض ودفع مظالم فضلاً عن اجابة الدعاء ، وتخفى الامر النفع الى الضر ، اذ اعتقد المريدون قدرة شيوخهم على الحاق الضر فيمن لا يعتقد ولايتهم لا من الامراء وعامة الناس فحسب بل من العلماء والفقهاء ، بل بلغت العقول من الشلل حداً الاعتقاد في مقدرة الاولياء على نقض نواميس الكون الثابتة ، واقترن ذلك كله بتحلل اخلاقي بلغ بادعاء التصوف حد ارتكاب الفواحش (٤٠) اما لانهم قد رفعت عنهم التكاليف واما خوف المريدين أن يلحقهم العذاب الالهي ان اعتبروا من المعترضين .

ولا شك أنه قد مكن لذلك كله الاعتقاد في الكرامات، وفي رأيي أن البحث في الكرامات لا يكون استقطاباً بين انكار أو اعتقاد ، وإنما ينبغي النظر إليها من ابعاد ثلاثة :

أ — أصل الكرامة وصلتها بالتصوف .

ب — رأى كبار الصوفية في الكرامة ، ثم ما آلت اليه في المهود المتأخرة .

(٣٩) المرجع السابق ص ٢١ .

* مثل اسطورة ما حدث للعالم ابن دقيق العيد (ت ٧٠٢ هـ) من السيد البدوي اذ اغترض على عدم حضور السيد البدوي صلاة الجماعة فرد السيد البدوي : اسكتوا ولا اظهر دقيقك ، ثم دفعه السيد البدوي دفعة رقيقة فما لبث الا وأن شعر ابن دقيق العيد وقد رفع في الهواء والقبه في جزيرة مجهولة ، فتاب وندم ان اغترض على الاولياء حتى صفح السيد البدوي عنه (د . سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد البدوي ص ١٢٧ - ١٢٠) .

(٤٠) راجع في ذلك د . توفيق الطويل : التصوف الاسلامي ابان العصر العثماني ، ومصدره الاساسي الطبقات الكبرى للشمراني .

ج - التحليل العلمي والسيكولوجي على الخصوص - للكرامة .

أ - **المدخل الصوفي الى الكرامة آية قرآنية وحديث قدسي** ، اما الآية فهي - « وما تشاءون الا ان يشاء الله » ويفسرها الصوفية أن الله قد جعل قلوب اوليائه متعلقة بمشيئته فاذا شاء شيئا شاءوه ، فمشيئة الولي لاحقه ومرتبة على مشيئة الله ، وفي ضوء ذلك يفسرون دعوة يوسف : « رب السجن احب اليّ مما يدعونني اليه » فالله قد قدر بحكمته على يوسف السجن فجري حكم القدر على لسان يوسف والا فكيف يدعو انسان على نفسه بالسجن ، ثم الحديث القدسي : من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب ، وما زال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذى يسمع به وعينه التي يبصر بها ويده التي يبطش بها . . . « فلما كان الصوفي الواصل فاقد الارادة - كريشة في فلاة - تجري عليه احكام القدر فان ما يجرى على لسانه من دعاء ليس الا حكم القضاء . فليس الدعاء علة الاجابة ، وانما لاحق على حكم القضاء .

ب - في ضوء ذلك يفهم رأى كبار الصوفية في الكرامة اذ اشترطوا لها شروطا ثلاثة :

١ - يجب على الولي سترها واخفاؤها لانها جانب من السر الذى يجب عدم البوح به ومن باح به استحل دمه :

بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

٢ - انه لا يصح للولي ان يدعيها او ان يلحظها او ان يسكن اليها لان ذلك يخرجها من ارادة الله الى ارادته ويخرج الكرامة عن ان تكون فعلا خالصا لله .

٣ - لا يقدح عدم وجود الكرامة في كون الولي وليا ، بل قد يكون من لم تظهر له كرامات افضل ، لان الافضلية هي بزيادة اليقين لا بظهور الكرامات (٤١) .

لم يرع المتصوفة المتأخرون وادعياء التصوف هذه الشروط ، ولم يفهم المريدون حقيقة الكرامة ، الامر الذي ادى الى ان تصبح الكرامات مدخلا للغيبيات والخرافات . وان يتحمل التصوف وزر ما ران على الفكر الاسلامي من تأخر وجهالة .

ج - **والكرامة بعد ذلك ليست عسيرة على التحليل السيكولوجي حتى يبدو الا مقبول مستساغا مقبولا** ، فحين تفشى الظلم وانتقطع امل الناس في الاصلاح من حكام الظاهر منذ اواخر عصر المماليك ساد الاعتقاد بين مريدى التصوف بحكومة الباطن اذ يحكم الكون ويتحكم في البلد اولياء من اقطاب وابدال ونقباء . * فعوض لهم الخيال آلام الواقع ومكنه في نفوسهم ، وغالبا ما يكون حكام الباطن من الفقراء من اصحاب الحرف .

(٤١) القشيري : الرسالة ص ١٥٩ وانظر الهامش من شرح ذكرى الانصارى .

* على راسهم الفوت - لاحظ دلالة هذا اللفظ .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

والحسن بن على سبط النبي بعد أن تنازل لمعاوية عن حكومة الظاهر - وما ترتب على ذلك من صدمة الاتقياء ومحبي أهل البيت - هو في رأى السيوطى اول الاقطاب، وقد تبادل الصوفية والشيعة هذا الاعتقاد بالصوفية باطنيا والشيعة سياسيا ، والفريقان تأثران على الظاهر ساخطان عليه .

وحيثما وصل السيد بدوى مصر وقد أصابته مشقة السفر بالمرض اذ أصيب بالرمد لا يصدق جهلة المريدين انه يمكن أن يسرى على الاولياء نوااميس الطبيعة البشرية ، فعوضوه عن ذلك أن أصبح من أهل الخطوة الذى قطع في مسيرته الى مصر المسافة من الموصل الى البصرة في خطوات معدودات !!

هكذا يعيش الناس حين يصددهم الواقع بالآلامه ، وحين لا يرون في العلم الا عقبة تحول دون معرفة الله ، وحين يلفون عقولهم لانها لا تسمح بنور الله بالاشراق على القلوب ... يجسدون الوهم ويجسدون الخيال وقد التبس عليهم الامر بين الهام الرحمن ووسواس الشيطان ، استحوذ عليهم الشيطان ثم هم يحسبون انهم يحسنون صنعا .



٢ - الشطحات :

عرف الجرجاني الشطح بأنها كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب ، أو هو وجد عنيف تشعر به النفس حينما تكون في حضرة الالهية فلا تستطيع الكتمان ، فان اشتد بالصوفي الوجد وكان في حال سكر وفقد الوعي أو الشعور فانه يسمع في نفسه هاتفا فينطق عما طاف به وكان الحق سبحانه هو الذى ينطق بلسانه ، وقد اختلف الصوفية انفسهم في الحكم على الشطحات فبينما دافع **الجنيدي بن محمد** شيخ الطائفة (ت ٢٩٨ هـ) عن **البسطامي** (ت ٢٦١) وشطحاته سبحانه سبحاني أنا ربكم الاعلى حين جاءه من ينكر عليه ذلك اذ رد قائلا : ان الرجل مستهلك في شهود الجلال فنطق بما استهلكه لدهوله في الحق عن رؤيته اياه ، فلم يشهد الا الحق تعالى ، فنعته فنطق به ... ألم تسمعوا مجنون بنى عامر لما سئل عن اسم نفسه قال : ليلي ، فنطق باسمه ، بينما أوئل جماعة من الصوفية عبارات مستبشعة مستنكرة كما أول ابو العباس المرسى (ت ٦٨٥ هـ) قول الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) على دين الصليب يكون موتى ، انه يموت على دين نفسه فانه هو الصليب وكأنه قال انا أموت على دين الاسلام غير انه يموت مصلوبا ، نجد جماعة آخرين ينكرونها ويقول عبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١ هـ) اذا كانت في حال الصحو فهي من الشيطان ، وان كانت في الغيبة فلا يقام لها حكم وأن كان الراى

* انكر الغزالي الشطح ولكنه اعتذر عن اقوال البسطامي ، اما انكاره فالشطح عنده دعاوى غريبة في المشق مع الله حتى ينتهى ببعض الصوفية الى دعوى الاتحاد ... وقد وجد فيه الادعاء بطلالة من الاعمال ، وتلف الاغبياء كلمات مخبطة مزخرفة فان انكر عليهم ذلك قالوا الانكار مصدره العلم والعلم حجاب ، ويرى الغزالي عظم ضرر الشطحات على العوام الى حد انه يستبجح دم صاحبها اذ لا فائدة من كلام يشوش القلوب ويجر الاذهان ، يقول الرسول : (ما حدث احدكم قوما بحديث لا يفقهونه الا كان فتنة عليهم) الاحياء ج ١ ص ٣٢ .

السائد هو الاعتذار عما يصدر عن الصوفية من شطح باعتبارهم في حالة سكر ، وهو ما عبر عنه خصم للصوفية اذ يقول ابن تيمية : ان بعض ذوى الاحوال قد يحصل له في حال الفناء سكر وغيبة عن السوى فيقول : سبحانى وما في الجبة الا الله او نحو ذلك مما يؤثر عن البسطامي وكلمات السكران تطوى فلا تروى ولا تؤدى ، وان أمكن التجاوز عما اثاره هؤلاء الصوفية من فتنة للناس بشطحاتهم وهي فتنة اراد كل من البسطامي والحلاج الا يتحمل تبعاتها ، اذ رد الاول على من قال له : يلفنا عنك في كل وقت أشياء ينكرها وذلك بقوله : انما يخرج الكلام منى على حسب وقتي ويأخذه كل انسان على حسب ما يعقله ثم ينسبه الى ، كذلك اعتبر الثانى أن من يشهد عليه بالكفر أحب اليه والى الله ممن يشهد له بالولاية ، لان من يتعصب لدينه أحب الى الله ممن يحسن الظن به ، فان قضية الشطح يجب أن تطرح على اعتبار معيار التفرقة بين صدورهما في حال صحو فتكون من الشيطان أو في حال سكر حتى لا يقام لها حكم ، وان كان الصوفى في حال الشطح فقد فقد الوعي فما ادراه ان ما ارتآه لمسة من الملك لا من الشيطان وانها الهام وليست وسواسا ، يشير الغزالي الى ما يقع للصوفية من غرور اذ يلتفت الصوفى الى ذاته بعد اشراق نور الله عليه فيتراءى له جمال قلبه فيسبقه لسانه معبرا عن دهشته قائلا : انا الحق ذلك انه لم يتضح له ما وراء ذلك والتبس عليه المتجلى بالتجلى فيه كما يلتبس على المرء ما في الزجاج بالزجاج كما قيل :

رق الزجاج ورق الخمر فتشابهها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح وكانما قدح ولا خمر (٤٢)

ويذكر ابن الجوزى عن أبى حمزة انه دخل دار الحارث المحاسبى ، فبينما هو مستغرق في سماع حديث الحارث مأمات شاة فشبهق أبو حمزة شهقة وقال : لبيك ياسيدى لبيك ! ! فغضب الحارث المحاسبى (٤٣) .

حقيقة ان كثيرا من الصوفية قد تحصن من احاييل الشيطان ❖ في الاحوال والشطحات بالكتاب والسنة يقول الجنيد (ت ٢٩٨ هـ) : ان النكتة لتقع في قلبى من جهة الكشف فلا اقبلها الا بشاهدى عدل من الكتاب والسنة ، **ويقول الداراني** (ت ٢١٥ هـ) ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوما فلا آذن لها ان تدخل قلبى الا بشاهدين من الكتاب والسنة (٤٤) ، ويقول **أبو الحسن الشاذلى** (ت ٦٥٦ هـ) : ان عارض كشفك الكتاب والسنة فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف وقل لنفسك : ان الله تعالى قد ضمن العصمة في الكتاب والسنة ولم يضمنها

(٤٢) (الغزالي : احياء علوم الدين ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٤٣) (ابن الجوزى : تلبس ابليس ص ١٦٩ .

❖ يشير الغزالي الى أنه لا يخلو قلب عن ان يكون للشيطان فيه جولان بالوسوسة وان العبد اذا لم يمعن النظر بعين البصرة التبس عليه الامر فلا يفرق بين لمسة الملك ولمسة الشيطان « وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحسبون » أعمال ظنوها حسنات وهى سيئات .

(٤٤) (السراج الطوسى : اللمع في التصوف ص ١٤٦ .

لى فى جانب الكشف والالهام ولا المشاهدة ، مع انهم اجمعوا على انه لا ينبغى العمل بالكشف ولا الالهام ولا المشاهدة الا بعد عرضه على الكتاب والسنة ، ولكن التمسك بالآداب والسنة لم يمنع كثيرا من الصوفية عن الشطح ، مادامت العبارات تصدر عنهم باضطرار ، فمع كثرة شطحات البسطامي فى سكره نراه فى صحوه يقول : لىونظرتم الى رجل اعطى من الكرامات حتى تربع فى الهواء فلا تفتروا به حتى تنظروا كيف تجدونه عند الامر والنهى وحفظ الحدود واداء الشريعة ، والحلاج الذى ادانه الجنيد شيخ طائفة الصوفية - احدث ثغرة فى الاسلام لا يسدها الا راسك - احتار فى امره قاضى المالكية ابو العباس بن سريج - ما اراه الا حافظ القرآن عالما به ماهرا فى الفقه عالما بالحديث والاخبار والسنن صائما الدهر قائما الليل يعظ ويبيكى ويتكلم بكلام لا افهمه فلا احكم بكفره .

أريد ان اخلص من ذلك كله الى ان الشطح فى التصوف جموح ، وان هذا الجموح لا يكبحه قيد الشريعة وحده ، وانما لا بد لكل لجام من طرفين او قيدين : قيد الشريعة وقيد العقل ، ذلك العقل الذى خلفه الصوفية وراءهم . ظهريا ، كان انتهاج المتكلمين والفلاسفة منهج العقل مسوغ للاستغناء عنه ، لقد شبه الفزالى العقل بالعين كما شبه الشرع بالشمس التى يغمورها الاشياء فالعقل للشرع نور على نور (٤٥) وكيف يستغنى عن العقل وبه يعرف الشرع ؟

هكذا يتضح ان التصوف ينطلق عادة من نقطة بدء سليمة ومقبولة شرعا وعقلا : استكمال نقص فى سائر المذاهب والسير ، وتصحيح مواقف الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة ومناهجهم ، ولكن اذ لا يجد لجاما من العقل يكبحه ، بعد أن توهم معظم الصوفية امكان الاستغناء عنه - فقد تردى التصوف بأهله الى اشد الآفات نكرا : طرح العلم ، وتفشي الجهل * ، ودعاوى الشطح بعد غياب العقل .



ثالثا : فى ما ينفرد به التصوف عن سائر مظاهر الفكر الانسانى بعامة والاسلامى بخاصة

١ - فى ان التصوف تجربة ذاتية ومنهجه الذوق :

التصوف فى جوهره تجربة روحية تخص الصوفى الذى يعانىها ويكابدها ، مصدر هذه المعاناة ارادة عارمة من الصوفى أن يتصل بالله ، ولما كانت هذه الاحوال تخص من يعانىها فضلا عن أنها لا تخضع لحكم العقل ومقولاته ، فانه يحق للصوفية أن يعترضوا على كل من يحاول أن يزن تجاربهم وتعبيراتهم عنها بميزان العقل ، لان العقل وقوانينه مشترك بين الناس جميعا اما التجارب الصوفية فلا تخص غيرهم ، ومن ثم كانت دعوتهم الى من أراد أن يفهم اشاراتهم او أن يدرك سر أحوالهم أن يكابد ويعانى : ذق مذاق القوم ثم انظر ماذا ترى ، ان علومنا ذوقية بحتة ،

(٤٥) الفزالى : ميزان العمل ص ٣٠ ومعارج القدس ص ٥٢ .

* وشهد شاهد من أهلها - من طائفة الصوفية - يقول سهل التستري : احذر صعبة ثلاثة من اصناف الناس : الجبابة الغافلين والقراء المداهين والتصوفة الجاهلين .

قد اتيناك فاعلين لا قائلين ولا مفكرين ، كذلك يحق للصوفية أن يعترضوا على حكم العقل لأنه مقيد بعالم الشهادة عاجز عن ادراك اسرار عالم الغيب .

وإذا كانت التجربة الصوفية حال ذاتية فإنه يلزم عن ذلك نتيجتان :

١ - أن تتفاوت التجارب وفقا لمقام كل صوفي في الطريق ووفقا للاستعداد الروحي لكل منهم ومن ثم أن تختلف تعبيراتهم ، وأن لا تتفق أحوالهم يقول رويم بن محمد البغدادي : الصوفية بخير ما اختلفوا فان اتفقوا فلا خير فيهم ، ذلك أن اتفاقهم إنما يعنى أنهم احتكموا الى شيء مشترك يجمعهم : انه العقل ، تماما كما تتفق الفرقة الواحدة في أصول عقلية تجمعهم ، وحينئذ لن يصبحوا صوفية .

٢ - أن تتفاوت احوال الصوفي الواحد في أوقاته المختلفة وفقا لاستعداداته وحالته النفسية وترقيه في الطريق ومن ثم قيل : الصوفي ابن وقته .

وإذا كانت نقطة البدء في أى نشاط عقلي - كالفلسفة - « أنا أفكر » - أو أنا أشك باعتبار الشك مظهرا للتفكير فان منطلق التجربة الروحية التي هي جوهر التصوف « أنا أريد » وهذه تعنى معنيين متناقضين :

١ - رغبة عارمة من الوجدان الباطن للصوفي في معرفة الله والاتصال به وفي افناء ذات فانية في ذات أبدية .

٢ - أن يسقط الصوفي ارادته تماما فلا يبقى من ذاته فعل ولا حركة ليكون الفاعل والمريد على الحقيقة هو الله . ومن ثم جاء قول الجنيد بن محمد : التوحيد هو اسقاط الياءات ، فلا يصح أن يقول الصوفي : لى أو بى أو منى أو الى وإنما يضيف ذلك كله الى فاعله الحقيقي .

وإذا يقوم الصوفي برياضاته الروحية اجتهدا أو يصطفيه الله لاجتياز هذه التجربة الروحية اجتناء منه ، فإنه في حال هذه التجربة يتعرض لمعنيين متناقضين :

١ - القابلية الصرفة إذ تنعدم فاعلية عقله الواعي : طفل في حجر الحق - ريشة في فلاة *

٢ - سورة روحية غامرة نتيجة وجد فاض عن معدنه يستغرق الصوفي كله فيصيبه باضطراب جامع (٤٦) وتجتاح هذه الحالة الوجدانية الصوفي منذ بدء الطريق حتى نهايته ، ففي البدء يتعرض لانقلاب روحي شامل يغير مجرى حياته تماما كأنه « ميلاد جديد » ، انه الميلاد الروحي الذي غير مجرى حياة كل من رابعة العدوية وإبراهيم ابن ادهم ، وغالبا ما يتعرض الصوفي قبلها لازمة روحية تتفاوت حسب حالته حدة أو خفة ، فقد اضطربت أحوال الغزالي حتى عقل لسانه وعجز عن التدريس والم به الغم فعزف عن الطعام وأعرض عن الحياة والمال والاولاد والأصحاب ،

* يستند الصوفية في ذلك الى حديث : قلب المؤمن بين أصبع الرحمن يلقبه كيف يشاء .

(٤٦) د . أبو العلا عفيفي : الثورة الروحية في الاسلام ص ١٩ - دار المعارف ١٩٦٢ .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

حتى اذا بلغ الصوفي تمام الفناء فنى عن انيته وبقي بالله . يقول ابو يزيد البسطامي : خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها ونظرت فاذا انا هو .

ويستشعر الصوفي باللذة والالم معا ، سعادة غامرة لشعوره بالوجود في الحضرة الالهية ، يقول قائلهم : لو علم الملوك ما نحن عليه لقاتلونا بسيوفهم ، والتم التمزق النفسى بالحق لاتحتمل التجلى الالهى ، « فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا » ويقول الحلاج معبرا عن هذا الالم .. ولا يستقر عنى لحظة فاستريح .

ولما كانت التجربة الروحية لازمة عن شوق ملح من الوجدان الداخلى في معرفة الله والاتصال به فقد لزم عن ذلك أن يلزم التصوف حب الهى انه المنحنى الخطير في افتراق التصوف عن الزهد ، ولا يختص بالحب الالهى بعض الصوفية كرابعة وعمر بن الفارض دون البعض الآخر ، وانما يلزمهم جميعا ويظل ملازما لهم - ايا كان الجانب الذى غلب عليهم - في جميع المقامات والاحوال ، اذ لولاه لما تحرقت النفس شوقا الى سلوك الطريق الصوفى ولما تحملت المكاه من صيام وقيام ولا صبرت على المكابدات - ورياضات الطريق ، يقول الغزالى : **المحبة هى الفاية القصوى من المقامات والذروة العليا من الدرجات فما بعد المحبة مقام الا وهو ثمرة من ثمارها وتابع من توابعها كالشوق والانس والرضا ولا قبل المحبة مقام الا وهو مقدمة من مقدماتها كالتوبة والصبر والزهد .**

في ضوء ما سبق يتضح ما يأتى :

١ - يلتبس معنى التصوف في حياة الصوفية لا في منطقهم ، اذ التصوف في حقيقته سلوك عملى لا أقوال نظرية .

٢ - ان منهج التصوف هو الدوق ، ذلك ما التزم به رجالهم وما الزموا به كل من اراد ان يتعرف على طريقتهم .

٣ - من الطبيعى أن لا يكون للعقل مدخل في هذه التجربة الروحية .

٤ - انفرد التصوف عن سائر مظاهر الفكر منهجا وموضوعا ، وقد حرص الصوفية على هذا الاستقلال بابعادهم العقل من جهة ، وتفرقتهم بين العلم والمعرفة من جهة أخرى ، فالاول نتاج العقل بينما المعرفة ثمرة الدوق ، والعلم ادراك حقيقة من حقائق الموضوع المعروف ، بينما المعرفة حال تعانيها النفس حين تحترق شوقا الى الاتصال بالله ، فيها يتلقى القلب ما يلقيه من الهام الهى .

وقد حرص الصوفية على أن يبعدوا الفلسفة فيما اعتبروه بيتا لهم لا يدخل فيه غيرهم ، اذ لا سبيل في رأيهم الى معرفة الله بالعقل ، وليس من شأنه أن يخوض في عالم الغيب وهو مقيد بعالم الشهادة . أعلم أن الفلسفة ان علمتك شيئا فقد علمتك نهاية الشوط الذى تستطيع أن تجرى فيه في ميدان العقل ولكنك لا تخبرك بشيء من الميادين الاخرى التى في

استطاعتك أن تجري فيها (٤٧) ، اذ كيف يدرك الفيلسوف موضوعا متناهايا بأداة متناهية ، وكيف يطبق مقولات العقل على عالم لا يخضع بطبيعته لهذه المقولات ، ومن حق الصوفية أن يدعوا ذلك ومن حقهم علينا أن نوافقهم على كل دعاويهم ، وإن نرضى استبعادهم. الفلسفة عن ميدانهم اذ هو بيت لهم لا يدخله سواهم * فموضوعهم الوصول الى الله ومنهجهم الدوق ووسيلتهم الحب الالهى وطريقهم تجارب روحية ذاتية ومعرفتهم علم لدنى وانوار الهية .

ان كان ذلك كله من حقهم فانه لا يحق لهم على الاطلاق أن يفتتوا على ميادين غيرهم ، فلا يحق للصوفي أن يفسر الكون - عالم الشهادة - أو انه يقدم نظرية في تفسير الوجود أو المعرفة ، ليس من حقهم الافتئات على الحق المشروع للفلسفة في تفسير العالم ، وتحليل قيمه انه اذا كان من حق الصوفية ان يعترضوا على الفلاسفة في محاولتهم تفسير عالم الغيب وفقا لمقولات العقل فانه من حق الفلاسفة ان يعترضوا كذلك على محاولة الصوفية تفسير عالم الشهادة وفقا لمنهج الدوق ، واذا كان العقل لا يصلح لمعرفة الله والوصول اليه فان الدوق بدوره لا يصلح لمعرفة العالم وتفسيره .

ويعد الحلاج (ت ٣٠٩ هـ) نقطة البدء في هذا التجاوز الخطير للتصوف ، فموقفه بمنظار صوفي ليس فحسب انه أباح بالسر فاستحل معه ، فقد أباح قبله البسطامي (ت ٢٦١ هـ) ولكن الصوفية تفاضوا عنه ، دافع عنه الجنيد شيخ الطائفة ولم يدافع عن الحلاج : « احدثت ثغرة في الاسلام لا تسدها الا رأسك » ، والواقع انه احدث ثغرة في التصوف لم تسد ، ذلك ان شطحات البسطامي عبارات عابرة اما الحلاج فقد انجم التصوف في ميدان الفلسفة بمحاولة تفسير الوجود : تجلى الحق لنفسه في الأزل قبل أن يخلق الخلق وجرى له في حضرة أحديته مع نفسه حديث لا كلام فيه ولا حروف ، وفي الأزل حيث كان الحق ولا شيء معه نظر الى ذاته فأحبها وائنى على نفسه فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وكل حد وكانت هذه المحبة **علة الوجود ، والسبب في **الكثرة الوجودية** ثم شاء الحق سبحانه ان يرى ذلك الحب الداني مائلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها فنظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه ، وهى آدم الذى جعله الله صورته أبد الدهر ، فكان آدم من حيث ظهور الحق بصورته هو هو .**

وزاد امر افتئات التصوف على الفلسفة حتى أصبحت نظريات متكاملة في تفسير الوجود والمعرفة والقيم بما في ذلك المنطق لدى السهروردي وابن عربي والجيلي ، ونظرة سريعة الى هذه النظريات تكشف عما يأتى :

١ - لا يستطيع الصوفية المتفلسفون أن يدعوا أنهم توصلوا الى هذه النظريات بمنهج الدوق أو انها تجربة روحية .

(٤٧) د . أبو العلا عيسى : الثورة الروحية في الاسلام ص ١٧ .

* الصوفية هم اهل بيت واحد لا يدخل فيه غيرهم (القشيري ص ١٢٧) .

٢ - لا يمكن الحكم على هذه النظريات بأنها تتويع الذوق لعمل العقل كما هو الحال لدى **أفلوطين واسبينوزا** لأن هذين وأمثالهم فلاسفة تصوفوا ، أما **السهروردي وابن عربي** فهم صوفية تفلسفوا ، وليس من حقهم أن يدعوا انهم توجوا بالعقل عمل الذوق ، لأن الذوق في رأى الصوفية أسمى من العقل .

٣ - ليست هذه النظريات على الاطلاق الهامات الهية أو فيوضات ربانية ، كيف وقد اعترف السهروردي انه استقاها من **حكمة زردشت وفلسفة افلاطون** فضلا عن **أفلاطين** .

هكذا تعد هذه النظريات بمعيار صوفي بحت شيئا غريبا تماما على التصوف ان لم تكن مسخا له ، ويكون هؤلاء الصوفية المتفلسفون قد ارتكبوا خطأ منهجيا خطيرا في حق التصوف فضلا عن خطيئة دينية اذ افتنن الناس والتبس عليهم امر التفلسف بالاعتقاد .



٢ - في أن التناقض نسق التصوف :

تلتزم الفلسفة بالمنطق وقوانين الفكر ، يسمح التفكير المنطقي باجتماع المتناقضات ، كما لابد ان يراعى كل فيلسوف في مذهبه انساق افكاره مهما تعددت مباحثه والا كان التعارض مظهرا للنهاية ، ومع التزام الفلاسفة بأصول الاستدلال القائمة على مراعاة عدم التناقض ، فان بعض الفلاسفة قد ادركوا عدم التطابق بين منطق الفكر ومنطق الوجود . فبينما لا يسمح الاول بالتناقض بأى حال فان جوانب الوجود لا تفسر الا في ضوء التناقض ، انه وحده الذى يفسر لغز الوجود في فلسفة **هيرقليطس** اذ انه كامن في أعماقها ، اذ لا يتسنى تفسير الوجود الا من خلال صراع الاضداد ، فالجرب اب الاشياء جميعا ، وكما ان توافق اللحن في تنافر النغم ، وكما انه لابد من توتر بين الاوتار والعود حتى يصدر النغم الجميل كذلك التوافق الخفى في الحياة وفي الوجود انه حصيلة صراع المتضادات يشتهى الانسان الصحة والراحة والشبع ويكره المرض والشقاء والجوع مع ان نهاية المرض والشقاء والجوع يعنى اختفاء الصحة والراحة والشبع لأن توقف الصراع في الحياة يعنى خراب العالم ودمار الكون (٤٨) ، لقد اخطأ هوميروس حين قال : لو أن التنازع زال بين الآلهة والبشر ، انه لو حدث هذا لتوقفت الاشياء كلها عن الوجود

وادخال التناقض الوجودى - لا اللفظى ولا المنطقى - في تفسير الكون يتخذ عادة مظهرين :
الاول : باضدادها تعرف الاشياء وهذا معنى بسيط ساذج : لولا الصحة ما عرف المرض ، ولولا الشقاء لما نعمنا بالسعادة .

الثانى : صراع المتضادات وانبثاق النقيض عن النقيض ، يقول **هيرقليطس** عن القوس : اسمه الحياة وفعله الموت * ، تفتسل الخنازير في الوحل والدواجن في التراب .

Wheelwright: Heraclitus P. 72.

(٤٨)

* يشير لفظ يونانى واحد الى كل من القوس والحياة ولكن **هيرقليطس** يقصد ان الحياة والموت وجهان لحقيقة واحدة تحدثان وقتنا لمبدأ صراع الاضداد .

ويشار عادة الى **هيرقليطس** على انه الفيلسوف الفاض وقد وصفه سقراط بقوله / ان ما فهمته منه شيء رائع ، اما ما لم أفهمه فأننى أؤمن بصحته غير انه يحتاج الى غواص من ديولوس (٤٩) ، كما يشار اليه على انه الاب الحقيقى للديالكتيك كسقى فلسفى يبلغ ذروته لدى هيجل ، ولكن الامر الذى يهمنى هنا ان هيرقليطس بفلسفته هذه قدم مس جوهر التصوف وقد أشار راسل الى أهم صفتين للتصوف : اولاهما الالهام أو البصيرة أو الدوق فى مقابل الحس أو العقل لدى الفلاسفة ، اما الثانية فهى اعتقاد فى الوحدة ورفض الاعتراف بالتعارض أو التباين أيا كان ، وقد ارجع ذلك الى العوامل الآتية :

(١) بعد أن رفض الصوفية العقل كمصدر لمعرفة يقينية كان من الطبيعى أن يرفضوا قوانينه وعلى رأسها قانون عدم التناقض .

(٢) ان الاعتقاد بالكثرة والتعارض بين الموجودات مرتبط بعالم الظواهر - أو عالم المحسوسات - وقد رفضه الصوفية موقفاً ومسلكا ومذهباً ، يؤمن الصوفية اذن ابتداء من وحدة الشهود الى وحدة الوجود ان الجزئيات المتعارضة والموجودات المتكثرة المتعددة المتناثرة ليست الا اشباحا جسدها الوهم. اذ تختفى وراءها الوحدة المطلقة .

(٣) يرجع راسل ايمان الصوفية بالوحدة وراء الكثرة الى عامل سيكولوجى اذ التصوف فى نظره موقف ازاء الحياة لا مذهب عن العالم * : ألا وهو ما يصفه ايمان بالوحدة من شعور بالامن أو السلام فى احضان الانهائية (٥٠) * *

ويحق للصوفية أن يستندوا فى نسقهم هذا الى القرآن ، اذ تتجلى عظمة الله فى الكون فى انبثاق النقيض عن النقيض : يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي (يونس ٣٠ ، ٣١) و (الروم : ١٩) ، ان الله خالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ذلكم الله .. » (الانعام : ٩٥) « الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون (يس : ٨٠) ، استقى الصوفية من هذه الآيات الدالة على عظمته وقدرته عز وجل - مفهوم التناقض ليجعلوه لطريقتهم مسلكا ومذهباً ونسقاً ومنهجاً .

أما المسلك فقد عبر عنه شيخ طائفتهم الجنيد بن محمد بقوله / يوجد الانسان بالحضور ويفقد بالغياب ، ذلك علم العامة المعروف ، وسبيل وجودهم الموصوف ، فاما أهل الخاصة والخاصة المختصة ، فان حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد .

وفى المسلك أيضاً يقول جلال الدين الرومى : ذلك المكروه الذى يصيبنى به أكثر اطراباً لى من الرباب ، يا من جفاؤه أحسن من الصفاء ، وقهره أحب الى من لطفه ، هذه نارك فكيف نورك ، وهذا

(٤٩) د . عبد الغفار مكاوى : مدرسة الحكمة ص ٢٢ - دار الكاتب العربى - القاهرة .

* ولكنه اصبح مذهباً عن العالم فى النظريات الفلسفية فى التصوف .

* التعبير الصوفي عن ذلك هو الصوفية اطفال فى حجر الحق .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

الماتم فكيف العرس ، أنوح وأخشى أن يستمع لنواحي فيخفف عني هذه الشدة كربا ، اننى عاشق قهره ولطفه فاعجب لعاشق **الصددين** ، والله لئن جاوزت هذا الشوك الى البستان لأنوح نواح البلبل فأعجب للبلبل يفتح فاه ليأكل الشوك والورد! أى بلبل هذا ؟ ويقول أيضا: ليس عجباً أن تفر الشاة من الذئب ، العجب أن يكون لها منه حبيب ، **ان الحياة من اصطلاح الاضداد .**

واما المذهب فقول الرومى أيضا : ان ما يبدو تناقضا انما هو انسجام غير مفهوم . . كيف يضحك المرج في الربيع اذا لم يبك الشتاء ، وكيف ينال الطفل اللبن بغير بكاء ، كذلك يلقى رجل الطريق الخير والشر راضيا موقنا بأن الالم يكمل ويرقى حتى يبلغ غايته .

وفى المذهب ايضا يدعو شيخ من الصوفية محبى الدين بن عربى ربه قائلا : اللهم يا من ليس **حجابه الا النور** ولا خفاؤه الا شدة الظهور ، اسألك بك فى مرتبة اطلاقك عن كل تقييد .

والتصوف نسق قائم على التناقض ، فالصوفية من جهة يدينون بالجبر ولكنهم من جهة أخرى أهل مجاهدات ومكابدات ، يكاد الجبر باسم التوكل يكون مرادفا لمعنى التصوف عندهم فالتصوف لدى ممشاد الدينورى اسقاط الاختيار مع صحبتك للخلق ، كذلك يتخذ التوحيد فى مفهوم معنى الجبر اذ التوحيد ليس مجسدا اسقاط كثرة الارباب وانما اسقاط كثرة الاسباب ذلك ان الوسائط والاسباب مسخرات بأمره ، ولا يجتاز الصوفى مقام التوكل حتى يسقط ارادته ويتجرد من التدبير راضيا بأحكام المقادير .

ولكن من ناحية أخرى جاهد الصوفية النفس حق الجهاد ، فمن ظن أنه يفتح له شيء من هذه الطريقة او يكشف له عن شيء منها يغير لزوم المجاهدة فهو فى غلط ، وهداية الله ثمرة المجاهدة : والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبيلا (العنكبوت : ٦٩) ، ويعنى الصوفية بالاجتهاد مجاهدة الجسم والنفس معا ، اذ لا بد من اخماد الصفات البشرية ومفارقة الطبيعة الشهوية ، وقد انبثق عن هذا الشق المتناقض بين التوكل والمجاهدة ولزوم الجانبين معا ان اعتبر بعض الصوفية أن الوصول انما يتم باجتباء من الله قبل اجتهاد العبد بينما ذهب آخرون الى انهم بعد المجاهدات والمكابدات يكشف لهم جليل المعاني .

هكذا يتضح النسق الاصيل من التناقض فى التصوف ، الاجتباء والاجتهاد ، التوكل والجهاد قوم آمنوا بالجبر الى حد أن جعلوا انفسهم كريحشة فى فلاة تدروها الرياح بين يدى المقادير ولكنهم مع ذلك أصحاب الجهاد الاكبر : جهاد النفس .

وقد ترتب على هذا النسق من التناقض أن اتخذت الالفاظ والمصطلحات معانى مخالفة لمعناها المألوف بل انهم يمجدون ما اصطلح الناس أن ينفروا منه وان يستهجنوه كالعبودية والفقير وخمول الذكر .

كذلك يعبر الصوفية عن نسق التناقض وانبثاق النقيض عن النقيض فى كثير من تعبيراتهم: العبودية شهود الربوبية ، من أراد الحرية فليصل العبودية ، حقيقة الحرية فى كمال العبودية ، فلكى تكون لله عبدا حقا يجب أن تكون عن النفس والافيار حرا .

وكان لابد أن يتسق المنهج مع النسق ، ومن ثم انفردت كتب القوم بعرض مقاماتهم واموالهم مثنى مثنى وبينها تعارض : الفناء والبقاء - الفيبة والحضور - الصحو والسكر - المحو والاثبات - الستر والتجلى - الحرية والعبودية - الشريعة والحقيقة - الرجاء والخوف - القبض والبسط - الهيبة والانس - الجمع والفرق ، فهذا المنهج في العرض هو وحده الذي يتسق تماما مع طريق القوم ومذهبهم ومن الخطأ أن يففل القارئ عن حقيقة التناقض في التصوف ويظن أن مقصدهم أسلوب من أساليب البلاغة أو البيان ، بل في صوء التناقض وحده يجب أن تفهم ادعيتهم وعباراتهم : أتوب إليك بك منك إليك ، يا من به ومنه واليه يعود كل شيء ، أعوذ بك منك .

وعن هذا النسق من التناقض انبثقت جوانب كثيرة من إيجابيات التصوف وسلبياته ، أما الإيجابيات فقد تسنى للتصوف أن يحل إشكالات عسيرة استعصت على الحضارة الإسلامية فكراً وواقعاً . وأما السلبيات فقد ألزمت عن دقة نسق التناقض دقة لم يلتزم بها كثير من الصوفية فهوت بهم إلى مزالق خطيرة عقيدة وفكراً .

(١) ● : إيجابيات نسق التناقض :

أ - في مجال الفكر : التصوف مخرج لازمة الفلسفة بعد « تهافت الفلاسفة » - للغزالي

حاول فلاسفة الإسلام قبل الغزالي - كالفارابي (ت ٣٣٩ هـ) وابن سينا (ت ٤٢٨ هـ) التوفيق بين الدين والفلسفة فالدين في رأيهم سعى إلى الحق عن طريق الوحي والفلسفة تسعى إلى الحق عن طريق العقل ، والحق لا يعارض الحق ، ولكنهم كانوا إلى جانب الفلسفة أميل ، وكانت الفلسفة في تصورهم التزاماً بآراء افلاطون وأرسطو فهما على حد تعبير الفارابي مبدعاً الفلسفة ومنشئاً أصولها ومتمماً فروعها ويعول عليهما في قليلها وكثيرها ويرجع إليهما في سيرها وحظيرها وقد أدى بهم هذا الالتزام مع ترجيح جانب الفلسفة على الدين في مواضع الخلاف إلى آراء خطيرة تمس العقيدة ، الأمر الذي أدى بالغزالي أن يكفرهم في ثلاث مسائل :

● قولهم بقدوم العالم .

● قولهم بعلم الله بالكميات دون الجزئيات

● قولهم بحشر الأرواح دون الأجساد

ولم يكن الغزالي في تكفيره إياهم يدافع عن مذهب كلامي معين ، وإنما نصب نفسه مدافعاً عن العقيدة الإسلامية بعامه مستعيناً بفرق المتكلمين جميعاً لأن خلافه معهم في التفاصيل ولكنه مع الفلاسفة في الأصول ، وعند الشدائد تذهب الإحقاد ، كذلك لم يتعرض الغزالي للفلاسفة إلا بعد دراسة عميقة للفلسفة وقدها جزم الفلسفة سلاح الفلسفة لا بسلاح الدين وذلك أجدى وأبعد أثراً ، خلاصة القول تعرضت الفلسفة لازمة طاحنة كادت تقضي عليها وتفضي إلى انتهاء دورها في الفكر الإسلامي ، ولم يجد في انتشالها دفاع ابن رشد عن الفلسفة أو انتقاده للغزالي ، ذلك أن الغزالي كان قد أبرز حدة التعارض بين الدين والفلسفة على نحو لا يسمح باجتماعهما معاً في الفكر الإسلامي ، ولما كان الدين جوهر حضارة الإسلام وفكره وتراثه فإن

التصوف : ايجابياته وسلبياته

« تهافت الفلاسفة » للفزالي انما يعني حتمية التضحية بالفلسفة ، وهنا برز دور التصوف بنسقه المتناقض ذلك النسق الذى لا يسمح فحسب بتعايش الضدين فى فكر واحد وانما بانبثاق احدهما عن الآخر ، ولكن الامر كان يقتضى تعديلا جوهريا فى طبيعة الفلسفة : من الفلسفة البحثية الى الفلسفة « الشرقية » اوبالاحرى من النظر الفلسفى الاستدلالي الخاضع لمنطق الجدل الى الحكمة المشرقية القائمة على الكشف .

ويختلف الباحثون فى نقطة البدء فى تعديل مسار الفلسفة بعد تهافت الفلاسفة « للفزالي » ، ولهم فى ذلك آراء ثلاثة :

● أن الحكمة المشرقية كانت قائمة وكامنة فى فلسفة فلاسفة الاسلام وخصوصا ابن سينا فى تصوفه وان ما كاله الفزالي للفلسفة انما ادى الى ترجيح الجانب الافلاطوني الافلوطيني على الجانب المشائي باعتبار الاول اكثر روحانية واقرب الى الدين ، ومن ثم كانت اشارة الاشراقيين الى افلاطون بوصفه اماما لهم ورئيسا لحكمتهم .

● ان الفزالي لم يسع الى القضاء على الفلسفة وانما هو الذى عدل مسارها ، وان فلسفته كانت منطلقا لما يسمى بالحكمة المشرقية ، وان خصومه من السلفية على حق حين اتهموه بانه غاص فى الفلسفة وعجز عن ان يخرج منها ، واذا كان هؤلاء الخصوم قد اخذوا عليه انه خلط بعض مسائل العقيدة بأصول يونانية فان الذين يعدونه من الاشراقيين انما يستندون فى ذلك الى الكتاب المنسوب اليه ، مشكاة الانوار ، وليس ذلك الكتاب الا عرضا استطراديا لمقتطفات من تاسوعات افلوطين من جهة وتاويلا صوفيا لآية النور من جهة اخرى « الله نور السموات والارض » (النور ٣٥) (٥١) وان الفزالي قد سلم بنظرية الفيض لدى افلوطين .

● انه اذا تتبعنا مسار الفلسفة بعد الفزالي نجد مذهب الاشراق قد سادها ، والاشراق حكمة قائمة على الكشف * ، اذ بلغت حكمة الاشراق ذروتها فى المشرق على يد **السهروردي** (ت ٥٨٦هـ) اى بعد قرن واحد من اعلان الفزالي « تهافت الفلاسفة » ثم انساب الاشراق فى فلسفة **الابهرى** (ت ٦٦٣هـ) و**نصير الدين الطوسي** (ت ٦٧٢هـ) و**الشهرزوري** (ت ٦٨٧هـ) حتى بهاء الدين العامل (ت ١٠٣٠هـ) وملا صدر الشيرازي (ت ١٠٥٠هـ) الى حد يمكن القول معه ان الفلسفة فى فارس والمشرق منذ بداية القرن السادس انما هي الحكمة المشرقية .

واظهر التيار الفلسفى فى المغرب انه لا جدوى من الدفاع عن الفلسفة الخالصة مهما حاول ابن رشد ان يخلصها من شوائب الفيض الذى اضاع هيبة الفلاسفة ، لان الامر لا يتعلق بتنقية فلسفة ارسطو مما ران عليها من افلوطينيات وانما بقيام فلسفة على وفاق حقيقي مع الدين ، وتجلى ذلك فى فلسفة ابن باجه (ت ٥٣٣هـ) ثم فى قصة ابن طفيل الخالدة « حي بن يقظان » تلك القصة

(٥١) د . عبد الرحمن بدوى : الفزالي ومصادره اليونانية مقالة بمناسبة مهرجان الفزالي فى دمشق ١٩٦١ بمناسبة الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٣٠ - ٢٣٣ .

* اى انها فلسفة قائمة على التصوف .

الفلسفية التي أراد ابن طفيل ان يثبت فيها اسرار الحكمة الشرقية التي تنكشف فيها الحقائق كشفا وذوقا والتي افصح فيها عن امكان العقل الانساني بدون تعلم أو اكتساب ان يصل الى ادراك الحقائق الروحانية العليا على نحو يتضح فيه التوافق التام بين حقائق هذه الفلسفة وبين حقائق الاديان المنزلة .

خلاصة القول لقد انتشل التصوف الفلسفة من وهدتها التي كادت تكون فيها نهايتها منذ « تهافت الفلاسفة » ولقد افصح حكمة الاشراق على أن لا مجال للاستقطاب الحاد بين الفلسفة والدين ، وانما يمكن لاهل النظر من الفلاسفة ان يتوجوا بحثهم في الحقائق الالهية العليا وموضوعات ما بعد الطبيعة بمنهج الكشف أو الذوق المؤدى الى اليقين ، وبذلك فقط يمكن للفلسفة ان تتعايش مع الدين .

— في مجال الواقع : (التقريب بين اهل السنة والشيعة) :

كان التصوف وما زال همزة وصل بين مختلف الفرق خصوصا بين اهل السنة والشيعة، ليس لان الصوفية من اهل الحلول الوسطى وانما لانهم يدفعون بالمريدين عن المجادلات والمشاحنات ويميلون بهم الى عدم الانتصار للنفس ، ومن ثم فقد اصبح التصوف يجمع بين اهل السنة والشيعة ، فضلا عن اعتناق اهل السنة منهم لافكار شيعية معتدلة كأفضلية علي ونسبتهم لطريقتهم اليه ، يقول ابن خلدون : انهم لما اسندوا لباس خرقة التصوف ليجعلوه اصلا لطريقتهم ونحلتهم رفعوه الى علي رضي الله عنه (٥٢) ، بل ذهب كثير منهم سنة وشيعة — الى اعتناق القول بان النبي عليه السلام قد افضى بالعلم الروحي الى علي ، يقول ابن الفارض :

واوضح بالتأويل ما كان مشكلا علي بعلم ناله بالوصفية

اماعن افضلية علي فيقول في ذلك السراج الطوسي (٥٣) ، لامير المؤمنين رضي الله عنه من بين جميع اصحاب رسول الله خصوصية بمعان جليلة واشارات لطيفة والفاظ مفردة . . . وخصال شريفة تعلق وتخلق بها اهل الحقائق من الصوفية (٥٤) ، كذلك يصف ابن عربي عليا بأنه ممن يعلمون من الله ما لا يعلمه غيره ، وأنه مع فضل أبي بكر فان النبي عليه السلام لم يشرك معه في مقام الاخوة الا عليا فقال : علي مني بمنزلة هارون من موسى (٥٥) ، كذلك والى الصوفية اثمة اهل البيت جميعا وعدوهم من مشايخهم بل عنهم تلقى بعض الصوفية العلم الروحي ، فقد اخذ الجنيد شيخ الطائفة عن سري السقطي واخذ هذا عن معروف الكرخي الذي اخذ بدوره عن الامام الثامن للشيعة علي الرضاء .

(٥٢) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

(٥٣) السراج الطوسي : اللمع ص ١٢٩ .

(٥٤) ابن عربي : الفتوحات المكية ج ٣ ص ١١٥ .

(٥٥) ابن خلدون : المقدمة ص ٣٣٢ .

ولا شك ان هناك التقاء في كثير من الافكار بين التشيع والتصوف ، اذ الدين لدى الفريقين طاعة رجل ، فالمرجع في احكام الدين لدى الشيعة هو الامام كما ان من لم يكن له شيخ على حد تعبير البسطامي فشيخه الشيطان ، ومصدر العلم لدى اهل السنة والجماعة هو القرآن والسنة ، وقد اثبت الشيعة العصمة لأئمتهم كما اثبت الصوفية الحفظ لشيخوهم ، ثم استقى الصوفية عن الشيعة فكرة الباطنية واركانها من الفؤث والقطب والاولاد والابدال والنجباء ، وفي ذلك يشير ابن خلدون الى ان الصوفية المتأخرين قد خالطوا الاسماعيلية واشرب كل واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم .

واذا كانت كل هذه معتقدات وتصورات قد تسربت ، الى اهل السنة من الشيعة عن طريق التصوف فان الايمان بأزلية النور المحمدي - كنت نورا واثم بين التراب والماء * - فضلا عن الاعتقاد بظهور المهدي المنتظر انما هي افكار ذاعت وانتشرت بين اهل السنة وهي افكار شيعية وذلك بتأثير وتوسط من التصوف .

على ان كثيرا من العلماء - لاسيما من اهل السلف - قد يعدون ذلك من سلبيات التصوف اذ مكن من تسرب افكار شيعية - هي في نظرهم من البدع - الى النساك والعامّة من اهل السنة ، وذلك مما يعد من اثر التشيع في التصوف ، ولكن الدور الايجابي البناء للتصوف في هذا الصدد انما لزم عن اثر التصوف في التشيع ، اذ تمكن من تخفيف غلواء عداوة الشيعة لأئمة اهل السنة ، فلطالما اخذ على الشيعة انهم اكثر فرق المسلمين طعنا في كبار الصحابة ، وماذا كان يمكن ان يكون اكثر اثاره لاهل السنة من سب الشيوخ وتجريح صحابة لم يشهدوا خلافة علي حتى يعارضوه كأبي عبيدة الجراح وخالد بن الوليد ، فضلا عن الطعن لا فيمن حاربه فحسب كالزبير وطلحة وعائشة بل وفيمن اعتزله كسعد بن ابي وقاص واسامة بن زيد وعبد الله بن عمر ، وكيف لا ينقم اهل السنة على الشيعة وقد نسبوا الى الامام الباقر ان كل علم ديني من تفسير او حديث او فقه يؤخذ عن غير الامام - بالمذلول الشيعي - فهو باطل ، وان الله معذب كل رعية في الاسلام لا تدين بموالاته امامهم ، هكذا استعلت نار العداوة والبغضاء بين اهل السنة والشيعة وقد ألقى متكلمو الشيعة ابتداء من هشام بن الحكم (ت. ١٥٠ هـ) وانتهاء بباقر المجلسي (ت. ١١١١ هـ) وقودا فزادت نار العداوة والبغضاء اضطراما الى ان تقدم التصوف مؤديا دوره المشهود ، ولا ترجع مقدرة الصوفية على التوفيق لمحاربتهم شرور النفس بما في ذلك الغضب والاحن واثارة الاحقاد فحسب وانما لما في طبيعة التصوف من تناقض ، انه اذا امكن اجتماع النقيضين او بالاحرى انبثاق النقيض عن النقيض وكان ذلك نسقا فكيف لا يمكن الجمع بين طائفتين من المسلمين ما دام ذلك واقعا ممكنا .

* لاحظ العبارة التي اضيفت الى الاذان وبين صلوات القيام في رمضان : يا اول خلق الله .

وكتابه بحار الانوار في ٢٥ جزءا وهو من اهم كتب التشيع الاثني عشرى ومن اسواها واكثرها ابتذالا .

لقد تسامى كمال الدين هيثم البحراني (ت ٦٧٩هـ) وهو من افضل علماء الشيعة بفضل تصوفه - بكثير من معتقدات الشيعة الاثني عشرية ، فاستحال مفهوم التبرى الشيعي (اى البراءة من اعداء علي والائمة) الى معنى صوفي بحث هو براءة الانسان من حوله وقوته وعدم الالتفات الى النفس بعين الرضا والتزكية ، كذلك اعتبر السب امرا مبتذلا يجب ان يتخلى عنه الشيعي لان ذلك كان في زمن اقتضت فيه ظروف السياسة ذلك ، وابع اخذ العلم عن ائمة اهل السنة ومنهم الفزالي مع خصومته للشيعة (٥٦) .

وهكذا تمكن التصوف من ان يبدل تصورات الشيعة من اخلاق مغلقة لا تنضج الا بروح التعصب والجمود الى اخلاق مفتوحة تشيع منها التسامح والصفاء ، وما زال التشيع الآن يتأرجح بين تيارين متعارضين : تيار يتقارب بين اهل السنة بفضل علماء الشيعة المتصوفة ، وتيار منفلق يخشى على كيانه من التسامح والانفتاح بتأثير علمائه المتعصبين .

(٢) - : سلبات نسق التناقض :

التناقض نسق معترف به في الفكر ولكنه بقدر ما هو نسق خصب عميق فانه غامض دقيق ، يترتب عن تجاوز حدوده المرسومة آفات وسلبات ، ومن اهم هذه الحدود ان موضوعه مبحث الوجود ليس غير ، فليس من شأن مفكر ان يستخدمه في غير مجاله او ميدانه ، ومن حدوده كذلك انه يعني انبثاق النقيض عن النقيض ولكنه لا يعني بأى حال استواء الطرفين في الوجود او امكان اجتماع النقيضين في آن واحد من طرف واحد . ومن ثم فان نسق التناقض الوجودى لا يتعارض بحال مع قانون عدم التناقض المنطقي .

ولكن بعض كبار الصوفية قد تردوا في خطأ منهجي حين تجاوزوا بالتناقض مبحث الوجود الى غيره ، لا سيما مبحث القيم سواء الدين والاخلاق .

أ - في ان القول باستواء الاديان منهجي وخطيئة دينية :

لقد نسب الى الحلّاج دفاع عن ابليس سواء لان معصيته كانت امرا مقدرا ازلا او لان السجود لا يكون لغير الله * * ، ويتضح تجاوزه بنسق التناقض الى غير مجاله في هذا الصدد حين قال :

جـودى فيك تقدّيس وعقلي فيك تهـويس

هل يمكن أن ينبثق التقديس من الجحود ؟ انهما متعارضان ولكنهما لا يتعلقان الا بمبحث القيم ، ومن الخصائص الاولى لعالم القيم في جميع مجالاته وعلومه كالحق والخير والجمال - او

(٥٦) د . كامل الشيبى : الفكر الشيعي والنزعات الصوفية ص ١٠٦ - ١٢٧ - وراجع غيره من متصوفة الشيعة

* في الاخلاق المغلقة والاخلاق المفتوحة - المجتمع المغلق والمجتمع المفتوح - الدين المغلق والدين المفتوح راجع كتاب برجسون متبعا الاخلاق والدين .

* كان الحلّاج في دفاعه هذا ملكيا أكثر من الملكاذ لم يحتج ابليس على الله بهذا القول - ان السجود لا يكون لغير الله - بل لانه خلق من نار وادم من طين ، ولقد امر بسجود تكريم لا سجود عبادة ، ولكن الحلّاج جعل من نفسه محاميا عن ابليس .

التصوف : ايجابياته وسلبياته

المنطق والاخلاق والدين والسياسة والجمال ضرورة وجود استقطاب بين طرفين لا يلتقيان ولا يستويان ولا ينبثق احدهما عن الآخر : (حق - باطل) (صحة - خطأ) (صدق - كذب) (خير - شر) (فضيلة - رذيلة) (طاعة - معصية) (ايمان - كفر) (صلاح - فساد) (اخلاص - خيانة) (جميل - قبيح) (علم - جهل) ، ومن ثم كان انكاره سبحانه لتوهم استواء طرفي القيمة : « قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون؟ (الزمر : ٩) » افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستويون » (السجدة : ١٨) ، « قل لا يستوي الخبيث والطيب ... » (المائدة : ١٠٠) ، « وما يستوي الاعمى والبصير ... » (فاطر : ١٩) واخيرا « لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة . . » (الحشر : ٢٠)

الحدان المتعارضان في مبحث القيم لا يستويان ولا ينبثق احدهما عن الآخر باى حال انبثاق النار من الشجر الاخضر * او خروج الحياة من الموت وذلك ما لم يدركه العلاج .

كذلك اخطأ ابن عربي حين تصور وحدة الاديان او امكان ان يجمع القلب مختلف المعتقدات . عقد الخلائق في الاله عقائدا وانه اعتقدت جميع ما عقده

وقوله :

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لفزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثنان وكعبة طائف
والواح توراة ومصحف قرآن

ومن الخطأ تصور ان القول بعالمية الاديان او استغراق المذاهب والمعتقدات جميعا في مذهب واحد لازم عن التسامح في التصوف ، لانه من الناحية العقلية : في الايمان باستواء الحق والباطل نصرة للباطل على الحق فلا حياد بين الخير والشر ، ومن الناحية الواقعية كانت هذه في شتى عصور التاريخ دعوى حركات سرية واحزاب اقلية تسعى الى اغرض سياسية ابتداء من فرق الباطنية او الاسماعيلية وانتهاء بالماسونية ، ولا يؤمن بها الا مضلل او مغرور .

ب - في ان القول باستواء الخير والشر دعوى الامر التكويني خلط وليس بين مبحث الوجود ومبحث القيم :

سوئ ابن عربي بين صفات الجمال وصفات الجلال وكلاهما اسماء حسنى لله وصفات تنسب اليه ، ومن ثم ففي زعمه ليس البر والاحسان باسمى من سفك الدماء والفساد في الارض ، فالاول مظاهر لصفات الجمال والثانية مظاهر لصفات الجلال ، والمعصية من العبد كمال او هي جلال لانها مظهر لاسم المنتقم الجبار .

* من الشجر الاخضر نارا « يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي » فالشجر والنار والحياة والموت موجودات او موضوعات متعلقة بالوجود .

وفي تسوية ابن عربي بين الخير والشر أو بين الإيمان والشرك ميز ابن عربي بين ما يسميه الأمر التكويني وبين الأمر التكليفي ، والأمر التكويني هو القانون الذي قدر على الموجودات أن تكون بما هي عليه والمتعلقة بعلم الله الأزلي ، ومن ثم فأفعال جميع العباد من مؤمنين ومشركين متفقة مع الأمر التكويني ومن ثم فلا فرق بين الطاعة والمعصية أو الخير والشر ولا تسمى كذلك إلا بطريق العرض .

وإذا سقط الاختلاف بين الخير والشر فقد اسقط مبرر الثواب والعقاب ، فلا عذاب ولا عقاب في الآخرة وإنما قال الخلق إلى النعيم المقيم ، والفرق بين المجالين إنما هو تفاوت التحقق مع الوحدة الذاتية مع الحق ، والرد على ذلك أن نظرية وحدة الوجود إنما هي نظرية تتعلق بمبحث الوجود فتقيم الوحدة وتلغي الكثرة بين الموجودات الواجب منها والممكن ، فما الكثرة إلا وهم وعرض في رأيه .

من حق ابن عربي أن يفسر الوجود كما شاء في ضوء مشكلة الكثرة والوحدة وهي مشكلة تتعلق بمبحث الوجود ، ولا اعتبار لها في عالم القيم القائم على الثنائية المطلقة بين حدين لا سبيل إلى التوحيد أو الاستواء بينهما .

لقد كان خطأ المذاهب وما زال في أن يتجاوز التفسير حدوده إلى غير مجاله ، أخذ على رجال الكنيسة أنهم أخضعوا جميع مظاهر الفكر للدين فتجاوز الدين حدوده المرسومة له ، ثم أخذ على أصحاب النزعة العلمية أنهم ارتكبوا نفس الخطأ الذي أخذه على رجال الكنيسة إذ أرادوا أن يخضعوا جميع مظاهر الفكر لقيمة العلم بما في ذلك الدين فأقاموا أديانا ممسوخة زائفة تحت دعوى الدين الطبيعي حيناً ودين الإنسانية حيناً آخر ، كذلك شطح الخيال بكبار الصوفية فتجاوزوا بنسق التناقض مبحث الوجود من جهة وفسروا قيم الدين والأخلاق في ضوء نظرية لا تتعلق إلا بمبحث الوجود من جهة أخرى ، بينما لا شأن لنظرية وحدة الوجود بالمعتقدات ولا بالأخلاق .



خاتمة :

إذا لم يكن التصوف إسلامياً بحتاً فإنه لا يصح إطلاقاً القول واعتباره برمته بدعة مستحدثة ، كما أداته مذهب السلفيين ، أنه بلا شك حصيلة فكر مسلمين لا يشك في إخلاصهم للدين ، وليس التصوف إسلامياً بحتاً ، ليس فحسب لما ينطوي عليه من نظريات فلسفية يمكن أن ترد إلى أصول اجنبية يونانية وغير يونانية ، وإنما لأن الرسول عليه السلام لم يكن صوفياً - بالمدلول الذي أوردناه في هذه المقالة عن التصوف - كما لم يكن عليه السلام شاعراً ، والتصوف والشعر صنوان

التصوف : ايجابياته وسلبياته

يسقيان بماء واحد * : انه منهل العاطفة التي تأبى العقل ، لقد حرم الله سبحانه عليه الشعر « وما علمناه الشعر وما ينبغي له » (يس : ٦٩) لانه اراد له وللرسل جميعا ان يحتفظوا بعقولهم في دعواتهم لا ان يفقدوها في دعاوى وشطحات .

ماذا نقول وقد زل صوفية كبار ، وبزلة الصوفية يفتن خلق كثير : هذا الغزالي حجة الاسلام يقول في باب التوكل ، ان الناس يرزقون بلذ السؤال او بالنصب ، اما الصوفية فيأتيهم رزقهم بمن ان يسخر الله من يوصلون لهم رزقهم بغير انتظار ثم يورد هذين البيتين :

جرى قلم القضاء بما يكون فسيان التحرك والسكون
جنون منك ان تسعى لرزق ويرزق في غشاوته الجنين (٥٧)

كانه وهو حجة الاسلام قد اذهله التصوف واسكره فانساه قول الله تعالى : « فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقها » (الملك : ١٥) ، فعلق عز وجل - الرزق على السعي في الارض لا على استواء التحرك والسكون .

وهذا جلال الدين الرومي يبعد الناس عن العلم الكسبي لانه يحول دون العلم اللدني :

لما كنت قد فزت بمطلوبك ايها المليح صار طلب العلم الان امر قبيح
حيث انك قد بلغت سطوح السماء فبحثك عن السلم امر غير مقبول

مرة أخرى سرت في الرومي آفة التصوف فاذهلته وانسته قوله تعالى : « قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون » (الزمر : ٩) انما يخشى الله من عباده العلماء » (فاطر : ٢٨) ، بل كان اول تنزيل من الله على نبيه واول امر الهي : « اقرا باسم ربك » مع ان الرسول قد بلغ عتاف السماء .

وهذا ابن عطاء الله يطالب المريد في اول المقامات ان يتوب عن التدبير لانه شركه بالربوبية ، ويميز بين العبد المتجرد والعبد المتسبب فيجعل الاول في منزلة اسمى من الثاني : لن يجعل الله من تفرغ لعبادته وشغل اوقاته به كالدخل في الاسباب ، ولو كان فيها متقنا ، فالمتجرد افضل وما هو فيه اعلى واكمل (٥٨) * * .

(٥٧) لغزالي : احياء علوم الدين - الجزء الرابع - باب التوكل ص ٢٣٥ .

* استدراك : مماثلة التصوف بالشعر ليست مطلقة ، منطلق التصوف ديني اما الشعر فلا يتعلق بالدين اثباتا او نفيا ولذا يقال تصوف اسلامي وشعر عربي ، اغلب موضوعات الشعر العربي المدح والثناء والهجاء والفخر ، والمدح تزلف ونفاق والثناء نواح وعويل كعويل النساء والهجاء سب وقذف والفخر غرور وخيلاء ، من اجل ذلك ذم القرآن اغلب الشعراء « يتبعهم الفاوون - . - يقولون ما لا يفعلون - وما علمناه الشعر وما ينبغي له » على ان آفة الشعر ليست في موضوعاته وانما لانه بدوره يستند الى العاطفة المجردة من العقل ، ومن ثم حرم الله على الانبياء ان يكونوا شعراء ، ويبدو ان ذلك يجب ان يطرد في كل اصحاب الدعوات وواضعي الايديولوجيات ومن يائم بافكارهم الناس . ومن ناحية أخرى التقى التصوف بالشعر في الشعر الصوفي ، سما التصوف بالشعر من جهة موضوعه ولكن مكن الشعر للتصوف ان يكون اشد تخديرا واقرّب تقريرا .

(٥٨) ابن عطاء الله السكندري : التنوير في اسقاط التدبير ص ٢٤ - ٢٨ .

* * * التزمنا في نقد كبار مفكرى الاسلام بالقول المأثور من الامام على : اعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال اعرف الحق تعرف اهله ، فكل يؤخذ من كلامه ويترك الا رسول الله فيما بلغ من ربه .

لم يرد الله لرسله أن يتصوفوا لأنه لم يرد لهم مثل هذه الزلات ، على أن ذلك لا يعنى أن تقول في الصوفية ما قاله أفلاطون في الشعراء : أن نكللهم بأكاليل الغار ثم أن نشيعهم خارج المدينة مصحوبين باللعنات ، لأن للتصوف دورا إيجابيا هاما في الدين يتعذر أن يكون عنه غنى أو له فيه بديل ، ولأن آفة التصوف مع خطورتها ليست عسيرة على التحصن ضدها ، مع الاعتراف بالالتزام بالشرعية كـ « مصل » للوقاية من آفة التصوف فانه وحده لا يكفي ، لأن الصوفية لا يعترفون اذ يشطحون واذ يزولون انهم بذلك قد نقضوا أحكام الشريعة ، ولن يعدموا التأويل والتماس المعاذير في اشد الشطحات نكرا ، وانما لا بد من لجام العقل ، هبة الله للبشر - حتى لا يصبح صوفي حين تمام شاة او يصبح ببغاء وهو في وجده قائلا : لييك (أو حي) .

وليس ذلك العقل الذى قدمه متفلسفة الصوفية ، انهم قد وضعوا العربية امام الحصان ، اذ تصوفوا حيث كان ينبغى أن يتفلسفوا وتفسفوا حيث كان ينبغى أن يتصوفوا ، فليس بالتدقيق ولا بالتصوف يفسر الوجود والكون ، وليس باستلزام افلاطون وأفلوطين وغيرهما من الفلاسفة يتم الوصول الى الله ، لقد خلطوا العقيدة بالفلسفة حتى افتنن الناس فظنوا أن نظرية فلسفية بحثة كوحدة الوجود يمكن أن تكون موضوع اعتقاد وأن تكون بديلا عن التوحيد:

وانما العقل الذى وصفه الحارث المحاسبى - من كبار الصوفية - بأنه غريزة اقام الله به الحجة على البالغين اذ خاطبهم من جهة عقولهم ، أنه النور في القلب ، كالنور في العين ، انه صفوة الروح وخلاصتها وخلاصة كل شيء له ولذا سمي العقل البيا ، « انما يتذكر اولو الالباب » . . ولا بد أن يعتاد العبد النظر والتفكير والتذكر ليكثر اعتباره ويزيد في علمه ، فمن قل تفكيره قل اعتباره ومن قل اعتباره قل علمه وبان نقصه ولم يجد طعم البر ولا برد اليقين ولا روح الحكمة . . وما أقرب من اضرب عن النظر في حياته من حياة البهائم التى لا تعرف الا ما باشرته بجوارحها (٥٩) . ذلك العقل الذى وصفه الغزالي في كتابه الاحياء بأنه منبع العلم ومطلعه ، ووسيلة السعادة في الدنيا والآخرة ، ثم أورد حديث رسول الله: يا أيها الناس اعقلوا عن ربكم وتواصوا ، بالعقل تعرفوا ما أمرتم به وما نهيتهم عنه واعلموا انه ينجدكم عند ربكم (٦٠) .

وخلاصة القول في التصوف انه كالطعام الشهى أو الفاكهة اللذيذة ، ولكن آفتها أنها سريعة العطب ، لذة التصوف لا تحسول دون عطبه ، وعطبه لا يعنى تحريره ، وانما يجب ان يغلف بالشرع كما تغلف الفاكهة صيانة لها ، ولكن التغليف لا يحول دون عطب من الداخل ومن ثم استحدث الانسان التبريد ، وتبريد التصوف تبريدا يحول دون سخونة هذيان المحمومين من اصحاب الشطحات والاحوال انما يكون بالعقل ، « أولئك الذين هدامهم الله وأولئك هم أولوا الالباب » .

والله ولى التوفيق .

(٥٩) الحارث بن اسد المحاسبى : المسائل في اعمال القلوب والجوارح ورسالة في العقل ص ٢٣٦ - ٢٥٩ .

(٦٠) الغزالي : احياء علوم الدين ج ١ ص ٧٣ .

الفكر الهندي من الهندوكية إلى الإسلام

- * الفكر الهندي قبيل مجيء الاسلام ..
- * الفكر الهندي بعد انتشار الاسلام ..
- * دعوة الفكر الهندي للوحدة الدينية ..
- * دعوة الفكر الهندي للوحدة الاجتماعية ..

مر الفكر الاسلامي بتجربة فريدة في الهند تستحق الدراسة والبحث ، اذ خاض فيها صراعا متواصلا مع الفكر الهندوكي حتى استطاع أن يدعم وجوده في العقلية الهندية ، يعينها من ناحية على التخلص من الاتجاهات الوثنية ، ويمكنها من ناحية أخرى على تصفية فكرتها عن التوحيد من كثير من الشوائب الأسطورية . ولما عجز الفكر الهندوكي عن اذابة الاسلام في الهندوكية كوسيلة للمحافظة على التراث الهندوكي واستيعاب الاسلام في ثناياه ظهرت دعوة الوحدة الدينية لتصهر الهندوكية في الاسلام ، وتصهر الاسلام في الهندوكية ، فكانت محاولات التوفيق بين الديانتين . الا أن هذه المحاولات أدت الى نشأة ديانات جديدة نشرت مزيدا من البلبلة الفكرية ، وافقدت الأمل في تحقيق وحدة الدولة على أساس من التجانس الديني . وأخيرا ظهرت بوادر دعوة ترى أن وحدة الدولة لا يمكن أن تقوم الا على أساس من وحدة اجتماعية ، تحقق التجانس بين شتى المجتمعات الهندية ...



أولا : الفكر الهندى قبيل مجيء الاسلام

لم يكد الفكر الهندى - فى أواخر القرن السادس الميلادى وأوائل القرن السابع الميلادى - يخلص من الصراع بين الفكر الفيدى والفكر الحر الى تكوين فكر هندوكى حاول أن يحتوى مختلف النزعات الآرية والدرافيدية والبوذية والجانية (١) حتى تشعب فى ثلاثة اتجاهات رئيسية كونت كثيرا من العقائد والمذاهب والنظريات :

(أ) الفكر البرهمى

(ب) الفكر القشنوى

(ج) الفكر الشيفى

وذلك علاوة على الفكر البوذى الذى لم يجد بداً من أن يستوعب بعض تعاليم ، وينتهج أساليب الجدل العقلى حتى يستطيع أن يحافظ على أصوله ، ويجد أرضية قوية فى العقلية الهندية ...

ولقد انبعثت الاتجاهات الهندوكية الثلاثة أساسا من عقيدة الثالوث الالهى التى تضم فى وحدة ثلاثية : -

براهما Brahma .. كبير الآلهة .. والاله الخالق ، وقشنو Vishnu .. الاله الحافظ للكون ، وشيفا Shiva الاله المدمر للشر .

وكل ما نعرفه عن هذه الاتجاهات مستمد أصلا من أسفار الپورانا Puranas التى ليست الا مجموعة من الحكايات والافاصيص الدينية التى تروى الفكر الفولكلورى الهندى خلال القرون الوسطى على لسان الزهاد والحكماء .

(أ) الفكر البرهمى :

فى هذه الفترة أخذ اثر الفكر البرهمى يضعف تدريجيا بضعف نفوذ براهما كبير الآلهة الذى تصويره كتب الپورانا على أنه أحمر اللون ، خرجت من جسمه الجميلة سارا سقأتى Sarasvati وهى غادة بيضاء اللون ، ترتدى ملابس بيضاء ، تجلس على زهرة اللوتس وهى تسبح فى المياه تعزف على آلة موسيقية . فانبهر براهما بجمالها ، وسحرته انغامها الموسيقية ، حتى لم يستطع أن يحيد بصره عنها ، واستولى الخجل على ساراسقأتى ، وحاولت أن تتخلص من نظراته المدلّهة فاندفعت يمنة ، الا انه سرعان ما ظهرت لبراهما رأس ثانية جهة اليمين أخذت تحمّل من جديد فى ساراسقأتى .. فتحرّكت فى الحال صوب اليسار ، فبرزت رأس ثالثة على اليسار حتى لا يحرم براهما من متعة رؤية ساراسقأتى لحظة واحدة ، ولما حاولت الاختفاء خلفه أطلق رأس رابعة خلفية تحمّل بهيام وشوق فى ساراسقأتى حتى اضطرت الى أن تصعد فوقه ،

(انظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندى وتطوره فى العصور القديمة » مجلة عالم الفكر ، المجلد الاول ، العدد الثالث ، ١٩٧٠ .

ولكن ذلك لم يمنع من ظهور رأس خامسة تتجه ببصرها الى اعلا وتطيل النظر في ساراسفاتى التى استسلمت فى النهاية لطلب براهيمما حين ناشدها ان تقبل أن تكون رفيقته . وانجبت له من الأبناء الكثيرين كان بينهم آلهة أخيار وشياطين أشرار. ولا تعتبر ساراسفاتى أم الآلهة فقط ، انما قدست كذلك على أنها ربة السحر والجمال والفتنة الخلقة ، التى تلهم الفنان بما يتوصل اليه من انغام وشعر ، وتوصى للحكيم بما يستشفه من حكمة . .

الا أن الصورة الفولكلورية لبراهيمما وساراسفاتى لم تظل هى السائدة على العقلية الهندية ، اذ سرعان ما ظهرت آلهة تنافس براهيمما ودخل معه كل من **فشنو** و**شيفا** فى صراع على السيادة . وبينما النزاع بينهم على أشده تذكر لنا البورانا أنه لفت أنظار الآلهة الثلاثة انبشاق عمود من النور المشتعل من المياه له بريق مئآت الشمس . ولمعرفة كنه هذا النور اتخذ براهيمما شكل البجعة وصعد الى عنان السماء محاولا الوصول دون جدوى الى قمة ذلك الضوء . بينما اتخذ **فشنو** شكل خنزير ضخيم هبط الى أعماق المياه ، محاولا الوصول دون جدوى الى قرار هذا الضوء . وبعد الاف السنين من صعود براهيمما وهبوط **فشنو** اعترف كل منهما ببعجزه عن كشف كنه الصاعد الى عنان السماء من أعماق المياه ، وعندئذ ظهر لهما شيفا وأخبرهما بأن عمود النور ما هو الا « الجوهر الالهى » الذى لا يستطيع أحد من الآلهة أن يدركه بمفرده . وبذلك نتج عن اجتماع براهيمما و**فشنو** و**شيفا** فى ثالث الهى موحدة قوة كبرى تعرف كل شىء ، وتقدر على كل شىء ، ولم يعد براهيمما كبير الآلهة بل مجرد اله فى ثالث يتساوى فيه مع **فشنو** و**شيفا** . ولما حاول براهيمما أن يتعاطم على شيفا برأسه العليا نظرا ليهما غاضبا بعينه الوسطى الثالثة وحرقها . ويشهد ذلك على ضعف نفوذ براهيمما أمام زيادة نفوذ **فشنو** و**شيفا** (٢) .

ومع ذلك فقد استمر نفوذ براهيمما قويا وفعالا خاصة على المذاهب الهندوكية الستة التقليدية . . اذ ظلت تعتبر براهيمما الاله الخالق ، بل أن دخول الاسلام فى الهند لم يضعف كثيرا من قوة تأثير هذه المذاهب على العقلية الهندوكية :

١ - أن مذهب **أوتارا ميمنسا** Uttara Mimansa ظل مخلصا لبراهيمما على الدوام، يصوره على أنه مطلق متحرر من داءة الولادات والموت ، يتوصل اليه عن طريق المعرفة الحدسية التى تتم عند اتحاد الروح ببراهيمما . .

الا أن بقية المذاهب الهندية تستمد هندوكيتها من ايمانها بأسفار الفيدا . . وان كانت فلسفاتها تجمع بين الاتجاهات القيدية والبوذية والجانية ، مما يبين تبادل التأثير بين مختلف العقائد الهندية على مر العصور . .

٢ - أن مذهب **سامخيا** Samkhya الذى أسسه **كايبلا** Kapila يدعو الى أن الوجود مكون من مبدئين أساسيين : الروح : بوروشا Purusa والمادة : **براكرتى** Prakrti وان الأرواح لا نهائية العدد خالدة غير متغيرة كلها وعى خالص . . بينما المادة خالدة أيضا ، متجانسة الجوهر ، يتألف

منها مختلف الظاهرات الطبيعية وشتى الكائنات حسب تناسق عناصرها الأساسية الثلاثة ، من توازن وتماسك من ناحية وحركة ونشاط من ناحية ثانية ، ثم من سكون وخمود من الناحية الثالثة ، ولكن الروح هي التي تزود الحياة بالشعور والوعي وتمكن المادة من ان تعرف ذاتها .. الا ان هذه المعرفة لا تتم الا اذا تحررت الروح من المادة بعد ان تدرك تمايزها عن المادة ..

٣ - ولا يختلف المذهب اليوجي . الذي أسسه **باتانجالى** Patanjali عن مذهب سامخيا من حيث ثنائية الروح والمادة .. الا انه لا يقف عند حد ادراك التمييز بين الروح والمادة ، وانما يهتم كذلك بأساليب السلوك التي تساعد القوة الواعية على ادراك هذا التمييز ..

٤ - بينما يعد مذهب **فياسيشيكا** Viaseshika الذي أنشأه **كانادا** Kanada مذهباً واقعياً .. اذ يرى أن عالم الطبيعة يتكون أساساً من ذرات دقيقة غير مرئية لا نهائية العدد، خالدة تنتشر فيها أرواح لا نهائية العدد ، خالدة حبست في المادة بقوة خفية غير مرئية .. تقاس فيها الآلام ولا راحة لها الا بالتحرر من سجن المادة عن طريق المعرفة ، سواء كانت المعرفة الفيديّة أو المعرفة الاستدلالية ..

٥ - ويكاد لا يكون هناك خلاف يذكر في مذهب **نيايا** Nyaya الذي وضعه جوتاما Gotama عن مذهب فياسيشيكا ، فهما يعتنقان نفس النظرية الذرية وثنائية الوجود من مادة وروح ، وتعدد العناصر المادية ..

٦ - في حين أن مذهب بورفا ميمانسا Purva Mimansa الذي ألفه **چايمينى** Jaimini يقف عند حدود أسفار الفيدا ، ويرى أن كلماتها لم تصدر عن اله أو إنسان. انما انبعثت من ذاتها وانها وجدت منذ الازل وباقيّة للأبد ، وأن حقيقتها مطلقة ، ولذلك يتحتم معرفتها والامتثال لأوامرها ونواهيها وأداءطقوسها وشعائرها ... (٢)

وبذلك فإن جميع المذاهب الهندوكية تكاد لا تعطي « الحقيقة الإلهية » أهمية خاصة ، وترى أن طريق الخلاص يكون اما بالتأمل والمعرفة ، أو بالمجاهدات ، أو بأداء الشعائر والقرابين الفيديّة ، فيما عدا مذهب أوتارا ميمانسا الذي يؤكد أن الكمال لا يتم الا عند اتحاد الروح ببراهما . ولذلك يعتبر هذا المذهب الأساس الأول للمذهب القدانتا. ويقصد بكلمة Vedanta نهاية الفيدا ونهاية الفكر الخاضع خضوعاً تاماً للتعاليم الفيديّة . ولا يذهب بعيداً إذا ما زعم أحد أن مذهب أوتارا ميمانسا قد وضع الفكر الهندوكي على مشارف وحدة الوجود المطلقة عندما اطلع على فكرة التوحيد الإسلامية .

(ب) الفكر الفشنوى :

ولكن الفكر الفشنوى كان من بين العوامل التي عاقت توضيح فكرة وحدة الوجود في العقلية الهندية بما أشاعه من أساطير وعقائد ، تختلط فيها فكرة الإله الواحد بالتعدد ، مما أحاط فكرة الألوهية والوحدة بالغموض والابهام . بيد أن العقائد الفشنوية اكتسبت شعبية عريضة بين

(٢) انظر مقالنا عن : « نشأة الفكر الهندي وتطوره في العصور القديمة » مجلة عالم الفكر ... ؟ ... ؟

الجماهير لانها تعتمد أكثر ما تعتمد على القصص الفولكلورى . . ان كتب البورانا خصوصا كتاب فشنو بورانا Vishnu Purana هي حوار طويل بين مايتريا Maitreya ومعلمه پاراشارا Parasara وال فياشا Vyasa مؤسس مذهب أوتارا ميمانسا، ويصور فشنو على أنه هو الروح المطلقة ، وانه خالد لا نهائي ، وكامل لا يتغير . وأنه يضم كل شيء في الوجود في وحدة والنسجام وتناسق . ويعتبر فشنو كذلك المنظم للكون وحافظه من الشر . . ولذلك يتقمص صوراً أرضية كلما احتاج الأمر لانقاذ البشرية أو الكون من أخطار دمار شامل أو كوارث عامة . (٤)

ولقد أثار مايتريا في حوارهِ مع استاذهِ پاراشارا مشكلة كيفية صيرورة اللامحدود محدوداً أو تحول الخالد الى متغير . أو تبدل الواحد الى متعدد . . الا أن سفر بهاجافاتا بورانا Bhagavata Purana حاول أن يحل هذا التناقض بأن زعم بأنه لم يكن هناك منذ البداية سوى فشنو . . وان جميع المخلوقات ليست في الحقيقة الا مجرد مظاهر ذاتية لفشنو . . فلا يوجد شيء مستقل عن فشنو أو خارج عنه . . وحتى عند زوال الكون وفناء المخلوقات فان هذا الزوال وذاك الفناء ليسا الا مجرد ذوبان الابقاء مع الزمن في وجود فشنو ولا يبقى سوى فشنو . . وما قبل فشنو أن يتجسد في صور الكائنات الارضية الا حبا في البشرية ورحمة بها وتعاطفا معها . . وما تقمص الصور البشرية والحيوانية الا بروح اللعب (ليلـا Lila) الخيرة التي تلتزم بخدمة الانسانية . . وما أشبه روح اللعب (ليلـا) هذه بالروح الرياضية التي تقبل الظهور في العالم المحدود المتغير لتدخل في صراع مع الشر بنوازع خيرة بفية القضاء عليه . . بل ما أشبه ليلـا Lila بالروح الفنية التي ترضى ان تصب الافكار الروحية في قوالب مادية فنية حبا في الجمال . . ولذلك فان تجسّدات فشنو لا تحد من حقيقته ولا تنقص من عظمتِهِ .

وقد يتقمص فشنو كلياً أو جزئياً في تجسّدات تختلف فيها مظاهر الالهية . . فتبدو الالهية واضحة في تجسّده السابع في رامـا . . وبرز في كائنات لا هي بشرية ولا هي حيوانية مثل تجسّده الخامس . . بل أول ما خرج للناس تقمص كائنات أبعد ما تكون عن الالهية كالحيوانات ، مثل تجسّداته الثلاثة الأولى . . واذا كان الشائع أن تجسّدات فشنو التي ظهر فيها على الأرض هي عشرة تجسّدات ، فان هناك روايات أخرى تذكر ان عدد التجسّدات بلغ اثنين وعشرين . على أن التجسّدات الحقيقية ليست محددة العدد . . أما عن التجسّدات العشرة التي ورد ذكرها في كتب البورانا فلقد ظهر منها حتى الآن تسعة تجسّدات فقط . . اما التجسّد العاشر فهو التجسد المنتظر الذي يتوقع الناس ظهوره من حين لآخر . ومهما يكن من شيء فان تجسّدات فشنو العشرة يمكن تلخيصها على الوجه التالي :

١ - لقد سبق أن جاء ذكر التجسد الأول لفشنو في ملحمة المهاباراتا قبل أن يتعرض له كتاب قوانين مانو (٥) واسفار البورانا . .

Bnerjee, A.K. : The Vishnu and Bhagavata Puranas, History of Philosophy : (٤)
Eastern and Western, Allen-Unwin, London, 1953.

Bühler, G : The Laws of Manu, Oxford, 1886. (٥)

يحكى أن سمكة صغيرة وقعت في يد مانو (آدم الهند) فطلبت منه أن يحفظ حياتها ويحميها من السمك الكبير بأن يتعهدا بالرعاية حتى تكبر ثم يلقيها في المحيط ، على أن تنقذه من طوفان قريب سيفغر الأرض ويفرق كل كائن حي . فلما استجاب مانو لطلبها نصحته بأن يبني سفينة ليأوى إليها عند الطوفان . . وتعدت بان تسحب هذه السفينة الى أن ينتهى الطوفان الى بر الامان وبذلك انقذ فئسno الذى تجسد فى السمكة **مالشيا** Malsya الانسان الاول (مانو) وحافظ على ذرية البشر وحماها من الاندثار . .

٢ - ولما غمر الطوفان الأرض مرة أخرى وغرقت الكنوز الالهية ، خاصة الكتب المقدسة والرحيق المقدس الذى يمد الجميع بالقوة والقدرة اتفق الالهة والشياطين على التعاون من أجل انقاذ هذه الكنوز ، فاستعانوا على لف جبل **ماندارا** Mandara بالشعبان **فاشوكي** Vasuki لخض محيط الحليب قويا يسمح بخروج الكنوز المفجورة فى أعماقه بشد طرفى الشعبان شدا قويا متواصلا . الا ان هذا الشد كان من القوة بحيث أدى الى خرق قاع المحيط ، واحداث هزات أرضية ، واندفاع أمواج من البحر كادت تقضى على الحيوانات المائية ، علاوة على غرق الأرض . فما كان من فئسno الا ان تشكل فى صورة سلحفاة ضخمة Kurma استقرت فى قاع المحيط تحت جبل ماندارا حتى يتم خض محيط الحليب دون أحداث أى دمار ، فخرج القمر من المحيط على شكل هلال فأخذه شيئا وزين بها جبهته ، وخرجت **لاكشمى** Laskshmi ربة السحر والجمال والثروة والحظ السعيد فى قلب زهرة لوتس فصعدت الى السماء واتخذها فئسno زوجة له . . ولكن لما خرج كوب الرحيق المقدس تصارع الالهة والشياطين من أجل الاستيلاء عليه . . فاضطر فئسno ان يتخفى فى صورة جنية تدعى **تيموتاما** Timottama اخذت تفرى الشياطين بسحر جمالها وفتنتها الخلافة . وبينما هم منشغلون بالتودد اليها غافلتهم وخطفت كأس الرحيق المقدس وأعطته للالهة . . فما أن شربوا منه حتى استعادوا قوتهم وطردهوا الشياطين من السماء واستعاد الاله **اندرا** سلطانه الالهية (٦) .

٣ - وحدث ان الشيطان **هيرانياكشا** Hiranyksa قذف بالأرض الى أعماق المحيط وعرض البشرية للفرق . . الا ان فئسno سرعان ما ظهر فى تجسده الثالث وتقمص خنزيراً ضخماً **فاراثا** Varatha ودخل فى عراك طويل مع هذا الشيطان حتى تمكن من قتله ، ورفع الأرض على نابه ، وانتقل البشرية من الطوفان . . (٧)

وهكذا كانت تجسيدات فئسno الثلاثة الاولى فى صود حيوانات ارتبطت بانقاذ البشرية من الطوفان ، سواء كان هذا الطوفان من فعل الطبيعة أو من فعل الشياطين ، فى حين أن تجسده الرابع كان فى صورة تجمع بين الانسان والحيوان وتجسده الخامس فى صورة قزم انقلب الى عملاق بغرض حماية الناس من الملوك الأشرار الذين يعادون رجال الدين، ويحولون عبادة فئسno ونشر

(٦) Oroon Ghosh : The Dance of Shiva and other tales from India, op. cip.

(٧) Basham, A.L. : The Wonder that was India, Sidgwick and Jackson, London, 1954.

التعاليم الفشنوية بين عامة الناس . وحيث أن الملوك كانوا عادة من طبقة الكشائية فان مثل هذه التجسيدات توحى بمحاولة فشنو للتدخل من حين لآخر لحفظ التوازن بين البراهمة والكشاتريا وتخفيف حدة الصراع بينهما .

٤ - حصل الملك **هيرانيا كاشيبو** Hiranyakasipu على حصانة من براهما بأن لن يقتله اله او انسان او حيوان سواء بالليل او بالنهار ، بسبب ما يتحلى به من شجاعة ومهارة في القتل . . فاستولى على هذا الملك نوع من الغرور والاستعلاء وأخذ يعيث في الارض فسادا ، ويستبد ويتجبر ويدعى أنه اله الاوحد الذى لايجوز عبادة غيره . . . الا أن أحدا لم يطمع حتى ابنه **پراهلا** Prahlad الذى أخلص في عبادة فشنو رافضا عبادة أبيه . . ولم يستطع التعذيب والتنكيل والسجن أن يغير عقيدته الفشنوية فحكم عليه أبوه بالاعدام . . الا أن البلطة لم تفلح في قتله . . وعجز السم على إنهاء حياته . . وخرج من النار سالما . . ولم تدهسه الفيلة عندما ألقي في طريقها . . وهكذا يحمي فشنو كل من يخلص في عبادته . . فاضطر الملك أن يتودد الى ابنه ويفريه بالتنازل عن العرش ليتولى الملك ويصبح اله المعبود بعد أبيه . . . ولكن پراهلا دخل في حوار طويل مع أبيه محاولا اقناعه بأنه لا يوجد اله سوى فشنو ، وأنه قوى رحيم عطوف . . وأنه موجود في كل مكان . . ويجب ألا تذهب القوة والسلطان والجاه بعقله وينكر وجود فشنو . . وإذا بالملك يصيح في ابنه وهو يركل عمودا أمامه : هل فشنو موجود في هذا العمود ؟ ولشدة عجب الجميع ان يشق هذا العمود ويخرج منه كائن ضخم نصفه انسان ونصفه حيوان على شكل دب ، رأسه رأس أسد ، ومخالبه مخالب أسد . . ينقض على الملك ويمزقه اربا . . ويقضى عليه أمام أعين الدين طلب منهم أن يعبدوه علي أنه اله الاوحد . . .

وما كان **ناراشيمكا** Narasimka سوى التجسد الرابع لفشنو ، حرص فيه الا يدخل في صراع مع براهما الذى وعد الملك بأن لا يقتله اله او انسان او حيوان ، سواء بالليل او بالنهار . . اذ لم يكن ناراشيمكا كله انسانا أو كله حيوانا ، ولم يظهر الا في لحظة غروب الشمس ، في وقت لا هو نهار ولا هو ليل . . وبذلك لم يتسجد فشنو تعهد براهما للملك (٨) .

٥ - ولكن بالي Bali ابن پراهلا أصبح مثل جده مقاتلا ماهرا ، فضلا عن أنه اكتسب عن طريق السحر قوى خارقة استغلها في أن يطرد اندرا مع بقية الآلهة من العرش السماوى . . الا أنه لم يزعم أنه اله ، بل أخلص في عبادته لفشنو وكان عادلا فاضلا . . ولكن لما استنجد اندرا وبقية الآلهة بفشنو . . عزم فشنو على تأديب بالي ، لأنه من الخطأ سيطرة أحد على الكون بالقوة الفاشمة . . فظهر فشنو في تجسده الخامس في صورة قزم ضئيل يدعى **فامانا** Vamana وذهب الى بالي الذى رحب به كرجل دين وعرض عليه خدماته . . فطلب منه فامانا أن يمنحه قطعة أرض لا تقل عن ثلاث خطوات من خطواته . . فما أن لبى بالي طلبه حتى تحول القزم الى عملاق ضخم . . في خطوة واحدة تخطى كل الارض ، وفي الخطوة الثانية احتوى كل الكون

حتى لم يبق متسع للخطوة الثالثة ، وبذلك لم يف بالى بوعد لبرهمي فاستحق العقاب الذى يسوقه الى النار . فادرك بالى أن قامانا لم يكن فى الحقيقة سوى فشنو الذى جاء يعاقبه على سيطرته على الارض والسماء بالقوة . . فاعترف لفشنو بخطيئته وطلب منه أن يجازيه بأن يكون موضع الخطوة الثالثة فوق رأسه . . فوضع قامانا قدمه على رأس بالى وزج به الى المناطق السفلى . ولكن فشنو نصبه حاكما على العالم السفلى نظرا لأنه كان من المخلصين لعبادته ويحترم رجال الدين . . (٩)

٦ - لعل التجسد السادس لفشنو يفسر لنا كيف كان الصراع شديدا بين الملوك الكشاتريا والزهاد البراهمة ، وكيف أن الغلبة يجب أن تكون للقيم الفاضلة رغم ما يشوب الحياة من مأساة وفواجع .

لقد حدث أن الملك الشرير **كارتافيريا** Kartavirya زار صومعة الزاهد **جاماداجنى** Jamadagni في غيابه وقد احسنت زوجته الكشاترية **رانوكا** Renuka استقباله واکرمته وفادته ، واستولى الملك علي عجل صغير كان يربيه الزاهد ليقدمه قربانا . وغضب الزاهد لخروج زوجته على التقاليد المرعية التى لا تسمح باستقبال النساء لضيوف من الرجال في غياب عائل الأسرة . . وحرص أبناءه على قتلها فلم يستجب له إلا ابنه الخامس **پاراشو راما** Parasu Rama إلا أنه بعد أن قتل أمه رجا أباه أن يعيدها للحياة طاهرة . . . ولم يكتف الزاهد بقتل زوجته بل طارد الملك كارتافيريا كذلك وقطع أذرع الألف وقتله . . ولكن أبناء الملك انتقموا لأبيهم وقتلوا الزاهد ، فغضب **پاراشو راما** لمقتل أبيه ، ونشب نتيجة لذلك قتال عنيف بين البراهمة والكشاتريا ، وأخذ **پاراشو راما** - الذى يعتبر التجسد السادس لفشنو - يغير على بلاد الكشاتريا ويملا بدمائهم البحيرات الخمسة التي شققها ببلطته التي وهبها له شيفا . ثم ملك أراضيهم للبراهمة الذين جلبهم من الشمال ، وبعدها اعتزل الحياة وعاش في صومعة حيث زاره **أرجونا** Arjuna بطل ملحمة المهاباراتا لكي يدربه على فنون القتال . (١٠)

وهكذا أصبح البطل الأسطوري هو الذى يحرص على التقاليد المرعية ويتقن الفنون العسكرية وتنتهى حياته بالزهد والعزلة في صومعة يفد إليها من يريد أن يستفيد من خبرته أو حكمته .

٧ - ولذلك لا نعجب اذا ما احتضنت الفشنوية راما Rama بطل ملحمة رامايانا Ramayana الشعبية واعتبرته التجسد السابع لفشنو . . وذلك لما اتسمت به بطولة راما من تمسك بالتقاليد الملكية المرعية وحرصه على الاستجابة للمطالب الشعبية والمحافظة على مشاعر رعاياه . فلقد أطاع أمر والده بتنفيه خارج البلاد في الغابة لمدة أربعة عشر عاما دون ما ذنب جناه ، وذلك حتى لا يحنث والده الملك بعهد قطعه لزوجته الثانية حين انقذته من موت محقق ، اذ وعدها

(٩) نفس المرجع السابق .

Dowson, J : Hindu classical dictionary, Kegan Paul, London, 1928.

(١٠)

بتحقيق أى مطلبين تريدهما ، فحرضتها وصيفة شمطاء حذباء على أن تطلب من الملك أن يولى ابنها بهاراتا Baharata ولاية العهد بدلا من راما ، وان ينفى راما خارج البلاد . . . الا أن بهاراتا بتقاليد الملك الفاضلة رفض أن يتولى الملك بعد موت أبيه . وأسرع خلف راما وأخذ منه حذاءه ووضع على العرش لحين عودته بعد انتهاء مدة النفي (١١) .

صحبت سيتا Sita زوجها راما الى الغابة يرافقهما أخوه لاکشمان Lakshman . الا أن أميرة جزيرة لانكا Lanka بمجرد أن شاهدت راما وقعت في حبه وتقدمت اليه تطلب الزواج منه كعادة القبائل الدرافيدية الأموية . . ولمارفض راما استنجدت بأخيها رافانا Ravana الذى وقع بدوره في حب سيتا . فتنكر رافانا في صورة غزال أغرى سيتا علي حث راما لصيده ، فجرى راما خلف الغزال واستطاع رافانا بهذه الحيلة أن يبعد راما عن سيتا التي صارت وحيدة بعد أن طلبت من لاکشمان أن يسرع في انقاذه عندما سمعت صيحات استغاثة خادعة اقتلعها رافانا . ثم ظهر زاهد عجوز طلب من سيتا جرعة ماء ، وما أن خرجت سيتا من الكهف حتى أمسك بها رافانا المتنكر في صورة الزاهد العجوز . وهرب بها الى جزيرة لانكا وحبسها في قصره حين رفضت عرضه بالزواج منها . ولكن راما استطاع بعد جهاد شاق طويل أن يكون جيشا ويحارب رافانا في عقر داره ويهزمه ويقتله ثم يعود بسيتا . .

ولم يكد راما يقضى على رافانا وأخته ويطلق صراح سيتا حتى واجهته مشكلة جديدة، اذ أخذ يشاع بين رجاله أقوال تمس عفة سيتا . . لقد أقامت سيتا فترة من الزمن تحت حراسة رجل غير زوجها كان يطمع فيها ويمكن أن يكون قد نال منها ما نال خاصة وهى على ماهي عليه من فتنة وجمال تثير كل اغراء واندفاع . . ومنعا للقليل والقال حول عفة سيتا وطهارتها قبلت أن تخوض محنة النار ليتأكد الجميع انها خالية من الدنس والنجاسة ، ولتقطع دابر الاشاعات التي تحوم حول شرف الاميرة ، وتسيء الى كرامة الأسرة المالكة . وخاضت سيتا النيران امام مشهد كبير من الآلهة والملوك والأمراء والقواد والجنود . ولما خرجت من النار سالمة وأثبتت بما لا يدع مجالا للشك انها كانت وفية لراما محافظة على شرفه الملكى شاع الاطمئنان بين الجميع وأرتاح راما وسعد ، وأخذ يستعد للعودة لبلاده بعد أن انتهت مدة النفي . وماكاد يقترب من مملكته حتى استقبله أهله ومواطنوه احسن استقبال ، وتنازل بهاراتا الوفى عن سلطته ، وتوج راما وسيتا ملكا وملكة . .

ولكن الناس لم تترك راما وسيتا ينعمان بهدوء الحياة خصوصا بعد أن اخذت سيتا تحن لحياة الغابة . . ولاحظ الناس عليها كثرة التردد على زوجات النسالك في الغابة وتقديم الهدايا لهن . . . وإذا بالأسن تلوك الاشاعات من جديد وتستعيد الماضى وتثير الشكوك حول سلوك سيتا وتعييب على راما انه ارتضى معاشره امرأة أقامت في حضانة رجل آخر اشهرا طويلة . . واتخذ

منها ملكة للبلاد . (١٢) ورغم أن محنة النار أكدت للجميع عفة سيتا فان الحزن والالام والضيق استولى على راما عندما أخبره رجال حاشيته بما يتبادلله الناس من حديث حول شرف الأسرة المالكة . . وإذا به تحت الضغط الشعبي يطلب من أخيه لاکشمان بأن يأخذ سيتا بعيدا عن المدينة ويقتلها . . ولكن لاکشمان اكتفى بأن تركها بالقابة عندما علم أنها حامل - بالقرب من مجتمع النساك . . فأخذ يرعاها الزاهد الحكيم **قاليميكى** Valimiki - الذى كتب ملحمة راما شعرا - وكذلك عاونتها زوجته وزوجات نساك القابة حتى وضعت توأمين من الذكور هما **لافا** Lava و **كوشا** Kusa . ولقد تولى قاليميكى تربيتهما وتعليمهما وتدريبهما على فنون القتال دون أن يدري بهما راما الذى كان يعيش فى وحدة قاسية رافضا الزواج . . لا يأكل غير ما يسد الاود . . ينام على الارض . . ولا ينطق الا باسم سيتا . .

وفى حقل قرابين الحصان المقدس اخذ لافا وكوشا ينشدان أشعار ملحمة راما التى ألفها قاليميكى يوميا لمدة شهر كامل على أنغام الناي الساحرة حتى جذبا انتباه راما الذى سألهما عن أبيهما فأخبراه بأن أمهما هي سيتا . . فأدرك انهما ابناه ، وطلب من قاليميكى أن يعيد سيتا الى القصر بعد أن تجرى اختبار النار مرة ثانية امام عامة الناس حتى يشهد كافة الشعب براءتها ويتأكد سواد الجماهير من عفتها . . فتكف اللسن عن الافتراء عليها والتشهير بها وتضان سمعة العائلة المالكة . . وما أن سمعت بأمر طلب راما لاعادة اختبار النار ليقنع شعبه الذى يطاردده بالاشاعات التى تحوم حول طهارتها حتى عزمته على ألا تتحمل مزيدا من الظلم المستمر . . وتريح راما ورعاياه . . وتوقف هذا العذاب الذى يقاسيه الجميع من هذه الشكوك وما تجلبه من مشاعر الخزي والأسى والعار . . فما أن حضرت سيتا امام الناس الذين جاءوا ليشهدوا اختبار النار . . حتى صاحت طالبة من « الأم الارض » التى أخرجتها فى الحقول فى أحضان زهرة لوتس أن تستعيدها . . وما أن سمعت ربة الارض **فاشوماتى** Vasumati هذه الاستغاثة حتى انشقت الارض امام راما وخرج منها عرش مرصع بالجواهر الثمينة تتربع عليه فاشوماتى وهي تنادى : تعالى يا ابنتى . . تعالى يا ابنتى . . فأسرعت اليها سيتا وارتمت فى أحضانها . . ثم أطبقت الارض على العرش وفاشوماتى وسيتا . . بينما اندفع راما يائسا ملتاغا يريد أن يمسك بسيتا بعد فوات الاوان . . ولم يستطع أن يمسك سوى بشعيرات حريرية طويلة من شعرها هي كل ما تبقى له منها . (١٢)

وهكذا كانت نهاية قصة البطل راما نهاية درامية تعبر عن مأساة الصراع الذى يحتدم فى النفوس بين الحق والتقاليد . . بين الفضيلة والواجب . . بين الحب وأصول الحكم . . فعاش راما فى المنفى ضحية التقاليد . . وخسر سيتا استجابة لواجب الحاكم ولا يستطيع احتمال قسوة مثل هذا الصراع الا بطل اسطورى تقمص فيه الاله قشنو . . ولذلك اعتبر الهنود راما

(١٢) Dutt, Romesh C. : The Ramayana and the Mahabharata, Dent and Sons, London, 1953.

(١٣) Shudha Mazumdar : Ramayana, Bhavan's Book University, Bombay, 1953.

الذى ضرب المثل الاعلى في المحافظة على التقاليد والتمسك بقواعد الحكم مضحيا بالمصالح الذاتية والسعادة الشخصية مادام ذلك يرفع السمعة الطيبة لحكام الشعب ويحترم مشاعر الناس وأفكارهم . . .

٨ - واذا كانت قصة راما تشكو نوعا من السلبية لاستسلام راما لجمود التقاليد وتغلب المشاعر العامة فان هدفها الاول هو نوع من المحافظة على الوحدة القومية وانقاذ الشعب من الفرقة والتشيع والنزاع . ولكننا نجد من الناحية الاخرى ان قصة كريشنا Krishna التى تذكرها ملحمة المهاباراتا Maha Bharata في الجزء المعروف باسم بهاجافاد جيتا Bhagavat Gita وتتولاها بالتوضيح والتفسير كتب پورانا Puranas تصور لنا بطلا يدعو الى المواقف الايجابية التى يفرضها الواجب الذى بدوره لا يتحقق كمال الذات .

لقد احاطت الاساطير بكريشنا الاسود من قبل ولادته حتى بعد مماته . . فلقد اغتصب كامشا Kamsa الحكم بعد ان عزل ابيه وسجنه وبقدرا ما اتصف به الملك كامشا من كفاءة ومهارة عرف بالقسوة والظلم والجبروت والاستبداد ، فلم يكن يتمسك بتقاليد الحكم الفاضلة ولا يراعى اصول السلوك القويم . لقد اخضع العدالة لمشيئته واهوائه ، واذل الشعب حتى خاف بطشه ، وارتفعت اصوات للسماء تطلب انقاذ البلاد من البؤس والشقاء والخوف ، فنزلت نبوءة من السماء تعلن ان مصرع كامشا سينتم علي يد احد ابناء عمته . . وما ان سمع كامشا هذه النبوءة حتى زج عمته وزوجها في السجن . . واخذ يحطم رأس كل طفل ذكر تنجبه ، الى ان ولد الطفل الثامن في ليلة شديدة الحلكة كثيرة السحاب غزيرة المطر فأسرع زوجها هاربا بالطفل من السجن والحراس نيام . . وترك الطفل عند راعى بقر سماه كريشنا بسبب سواد بشرته واستبدل به طفلة عاد بها مسرعا الى السجن قبل ان يكتشف امر هربه . . ولما رأى كامشان ان المولود الجديد اثنى ضحك فرحا واستمر في غيه وبطشه وقسوته متحديا نبوءة السماء . .

وعاش كريشنا في امان فترة من الزمان حتى كبر واصبح فتى وسيما جذابا مرحا قويا شجاعا يميل لمفاولة الفتيات الحسان ، والرقص والفناء معهن في مختلف الحفلات في الليالى القمرية بالغابة . . يسحر قلوب العذارى بانغام الناس العذبة الشجية . . كما عرف بالجرأة في مواجهة الافكار التى تتعرض لها قريته ، وقتل الثعابين التى تهدد الاهالى . وذاع صيت شجاعته بين الناس الى ان بلغت مسامع كامشا فحاول قتله . وصمم كريشنا على الانتقام ونجح في قتل كامشا واعاد والده المعزول الى الحكم . . فاجق كريشنا بالاكاديمية العسكرية حتى برع في فنون القتال . .

وحدث ان قام صراع على الحكم بين اقاربه من ابناء عمومته الاخوة باندوس Pandus والاخوة كوروس Kurus . . اذ استطاع الاخوة كوروس بالفش في لعب النرد خديعة الاخوة باندوس ونفيهم خارج البلاد والاستيلاء على الحكم . الا انه لما انتهت مدة النفي وهي ثلاثة عشر عاما ، رفض الاخوة كوروس عودة الاخوة باندوس فقامت الحرب بين الفريقين . . وحاول

كل فريق أن يضم كريشنا الى جانبه . ولم يتأخر كريشنا في عرض مساعدته على الجميع نظرا لقربته للكل . فطلب منه الاخوة كوروس العون العسكري من جنود وعتاد بينما اكتفى الاخوة باندوس بطلب استشارته للاستعانة بحكمته (١٤) .

وبينما يذهب أرجونا Arjuna قائد جيوش الباندوس للقتال ويركب عربته الحربية التي يقودها كريشنا . حتى انتابته انفعالات متضاربة أخذت تبلبل تفكيره وتثبط من حماسه للقتال . . . واذا به يتساءل : كيف يقدم على حرب يقتل فيها أبناء عمومته وأقاربه وأصدقاء طفولته . . ؟ وماذا يعود عليه الانتصار في المعركة ما دامت نتيجة الحرب هي هلاك الجميع وخراب كل الديار . . ؟ ولما أحس كريشنا بما أصاب أرجونا من تمزق ذهني واضطراب نفسي ، وبدا عليه التردد والحيرة حتى أصبح لا يعرف اذا ما كان الواجب يقتضيه أن يحارب أو لا يحارب ، حتى سارع بالدخول في حوار طويل مع أرجونا يكاد يستغرق كل كتاب بها جافاد جيتا . . . ونبه أرجونا الى أن كل فرد يجب أن يؤدي واجبه على الوجه الاكمل دون أن يخضع لأية بواعث ذاتية أو عواطف شخصية أو يتأثر بأية اغراض نفعية . . . وحيث أنه جندي وعمله الاول هو القتال فان الواجب يحتم عليه أن يقاتل اذا أراد أن يصل الى كمال الذات ، ولا يدع الشفقة والرحمة والأسى تطفئ علي وجدانه وتفقد الحماس اللازم لأداء الواجب في سبيل الحق الذي يؤمن به ، وان الحكماء لا يميزون بين الحياة والموت ولا توجد حياة بدون موت . . . وقد تفنى الاجساد ولكن الارواح ستبقى خالدة . . . وعلى ذلك فليس ثمة ما يدعو الى التخاذل بسبب توقع موت الاقارب والاصدقاء والاهالي طالما أن هذا الموت لا يتعارض مع أداء الواجب . وأزالت توجيهات كريشنا ونصائحه البلبلة والحيرة عن أرجونا . وأقبل على خوض معركة حاسمة انتصر فيها ومات الاخوة كوروس وكثير غيرهم من الاقارب والاصدقاء . وهو يؤدي واجبه في سبيل الحق الذي يدافع عنه . . . محققاً كمال الجندي المقاتل واستحق أن يتولى الحكم (١٥) .

ولكن سرعان ما أفسد الناس الثراء والرفاهية ، وانغمس الجميع في ملذات اللهو والمجون والشراب ، وبدأ الشقاق يدب بين صفوفهم . . . ولما عجز كريشنا عن هديهم لجأ الى الغابة وعاش عيشة الزهد والتسك الى أن لقي حتفه بسهم صياد طائش بينما كان يتأمل تحت ظل شجرة . . . وهكذا انتهت حياة شاب مرح جريء ، وبطل مقاتل وحكيم مفكر وزاهد طاهر ، شملت أعماله وأفكاره عامة الناس وخاصتهم حتى رفعه الفشنويون عن مستوى البشر واعتبروه التجسد الثامن للاله فشنو . . .

٩ - واذا كانت الدعوة البوذية حركة فكرية حرة أرادت أن تتخلص من جمود التعاليم القيدية وما تفرغ منها من مذاهب وعقائد وسلوك فاضل يقوم على التأمل والجهاد الروحي من أجل الخلاص من آلام الدنيا ، فان الفشنوية الشعبية لم تستطع أن تففل عن جهاد بوذا الروحي من أجل انقاذ البشرية من العذاب الذي تعانيه في هذه الحياة ، خصوصاً بعد أن أقبل

Flora Annie Steel : A Tale of Indian Heroes, Hutchinson, London, 1923. (١٤)

Radhakrishnan, S. : The Bhagavat Gita, Allen Unwin, London, 1948. (١٥)

عامة الناس على البوذية التي لا تقبل التفرقة الطائفية فاكسب بوذا شعبية بين سواد الشعب حولته الى أسطورة . . . ولذلك لا نعجب اذا ما رحبت الفشنوية بذلك الشاب الامير الذي هجر قصر أبيه يوم مولد ابنه من زوجته الجميلة وقبل أن يعيش في كهوف الغابة ، عازفا عن حياة الترف والرفاهية ، مضجيا بأبهة السلطان والجاه ، راضيا حياة التقشف والزهد والتأمل بحثا عن الحقيقة وسعيا وراء الحرية الحققة والسعادة الاصيلية ، بعد أن غمته الحياة بما وجد فيها من مرض وشيخوخة وموت - وقيده بمطالب البدن والعقل . . فوصله الجهاد الروحي الذي يهيء فرص التأمل الحر من أن يخرج حقيقة الترفانا من أعماق ذاته واصبح مستنيرا . . وأدرك أن الفناء عن الحياة يجب أن يكون المطلب النهائي للإنسان . (١٦)

ويبدو أن الفشنوية لم تجد أفضل من بوذا المناضل الروحي الذي جاهد من أجل انقاذ البشرية من قسوة العذاب في الحياة ليكون التجسد التاسع لفشنو . . بل انها لم تجد من بعده من يستحق أن يكون تجسدا لالهها المفضل . . .

١ - الا أن الفشنوية لم تجمد ولم ترفض قيام أى تجسد جديد لفشنو بل انها توقعت أن يظهر فشنو في تجسد عاشر في نهاية هذا العصر تطلق عليه اسم **كالكن Kalkin** يخرج على الناس في صورة فارس يمتطي جوادا أبيض في يده سيف بثار ينزل العقاب بالاشرار حتى يزيل الشر ويعم الخير والفضيلة والظهر ، وتعود الدنيا الى العهد الذهبي الذي يسعد فيه كل الناس . .

ولكن يبدو أن الفشنوية في اعتقادها بالتجسد العاشر المنتظر متأثرة بالبوذية التي لاتجعل الاستنارة قاصرة على بوذا المستنير الاول وانما ترجح أن يظهر بوذا في كل عصر طالما أن هناك فردا يستطيع أن يسير في طريق الاستنارة الذي سلكه بوذا . .

وهكذا استطاعت عقيدة تجسّدات فشنو العشرة أن تغطي كل ما ظهر من عقائد حول انقاذ البشرية من تقلبات الطبيعة والشرّياتين واستبداد الملوك . . ومن الصراع القومي والصراع الاجتماعي والصراع النفسي . . ومن عذاب الحياة وشقائها . . .

(ج) الفكر الشيعي

ان الفشنوية بكل ما تحتويه من أساطير فولكلورية وتقاليد سلوكية وتعاليم دينية واتجاهات خلقية ومبادئ فلسفية لم تستطع أن ترضى جميع نزعات الهنود العقائدية . . . فلقد استهوت الشيعة عامة الهنود كذلك بمائشمله من خرافات شعبية وشعائر وطقوس وقرايين ، ومن مفامرات أسطورية وأقاصيص حب ، ومن مجاهدات زهد وتقشف ومن مآثور الحكمة . . وأبرز ما يميز الشيعة ما يتسم به الاله شيئا من عنف يدمر الباطل وقسوة تحطم الاشرار وتزيل الشر . . ورغم أنه مخيف مرهوب فانه محبوب ومعبود في نفس الوقت . . وأعماله تستثير شتى العواطف الانسانية وتجذب معتقدين جدداً على الدوام . . .

✽ **الاله شيفا** Shiva : لم يتوطد نفوذ شيفا فجأة في القرون الميلادية الاولى اذ كان معروفا منذ اقدم العصور باسم **رودرا** Rudra الذى ورد ذكره في سفر **رج فيدا** Rig-Veda على انه رب الاغاني والقرايين والطعام الذى يشفى الامراض ويجلب السعد والرخاء ويكثر النسل في الخيل والاغنام والبقر والانسان ..

وبينما يتضمن سفر **ياجور فيدا** Yajur Veda كثيرا من الادمية التى تطلب من رودرا الحماية فان سفر **آثارفا - فيدا** Atharva-Veda اول كتاب دينى صورته على انه اله محطم مفترس مخيف مرعب يهلك الاشجار في سبيل ان يحفظ الزرع والضرع ..

اما كتاب **اليونانيشاد** Upanishad فيذهب الى ان شيفا كان وحده قبل كل الاشياء .. وانه موجود على الدوام .. خالدا وغير خالده .. برهمن وليس برهمنانا .. هو واحد بدون بداية او وسط او نهاية .. هوشامل لكل .. هو براهمن وقشنو وشيتا واندرا ...

ومع ذلك فان ملحمة الراماينا كثيرا ما تشير الى رودرا على انه اله انسانى وليس الها سماويا ، وان كان يلقى التقدير والتبجيل من براهمن وقشنو واندرا ، بينما اسفار البورانا تضى سمات رودرا في اسفار الفيدا على شيفا وتصوره على انه أشقر بدين متوسط العمر له اربعة اذرع وأحيانا خمسة اوجه ، شعره مجمد ملفوف في ضفائر ، يزين الهلال جبهته وتتوسط جبينه عين ثالثة يخرج منها شرار عند الغضب يحرق كل شيء ، لا يرتدى سوى سروال قصير من جلد النمر لا يكاد يغطى العجز .. عنقه الأزرق اللون يلتف حوله ثعبان او قلادة من الجمال . كما تلتف الثعابين حول اذرع الاربعة ، ويمسك في ايديه رمحا من ثلاثة رؤوس ، وقوسا وطبلة وعصا تنتهى بجمجمة وسوط ، وجسمه دائما مغطى بالرماد - يجلس على بساط من جلد النمر ، ويركب الثور العجوز ناندى Nandi ويحوم حول المقابر مصاحبا مصاصى الدماء والشياطين والاشباح والمردة والعفاريت ...

وان لم ينسب لشيفا اية تجسيدات الا انه يستطيع ان يتشكل في أى صورة حسبما يشاء .. ويعيش عيشة الزهد والتقشف ويسكن سماء الهيمالايا تصاحبه **شاكنتى** Shakti اى رفيقته . والواقع ان كلمة Shiva معناها الخير أو المفضل ، واذا شيفا يرمز الى التدمير والتعطيم والقسوة واثارة الخوف والرعب . فذلك لان التخريب يعقبه البناء كما ان الموت يليه الولادة ، وان الخوف يتطلب الامان وان الرعب يستحث الاطمئنان ... ولذلك فان شيفا لا يمثل التعطيم فقط وانما يرمز كذلك الى التوالد والنسل والتكاثر . واذا كان قشنو هو الاله الحافظ للكون فان شيفا هو الذى يزيل الشر من الكون ليسمح للخير ان ينتشر ، ويمكن قشنو من المحافظة على الكون ...

وتروى اسفار البورانا كثيرا من الاساطير التى تصور شيفا على انه منقذ البشرية من الشر .. وانه رب الجنس .. وعظيم الزهاد .. وملك الرقص .. ومعلم الحكمة الاول ..

✽ **القصة الشيفي :** تعتمد الشيفية اكثرما تعتمد في جذب المؤمنين بها على القصص الاسطوري ، ولذلك فان السبيل الوحيد لمعرفة اصول التعاليم الشيفية هو تناول القصص الشيفي بالعرض والتحليل . ونظرا لتعدد اقصيصها وتداخلها نفضل ان نختار منها ما يوضح اتجاهات الفكر الشيفي : -

١ - وربما كان من أشهر الاقصيص تلك التي تشير الى تصدى شيفا لطفيان الطبيعة وشرها ونعني بها قصة تصديه لمياه **جانجا** Ganga الابنة الكبرى لرب الجبال **هيمافات** Himavat التي اخذت تدفع بالمياه بغزارة من السماء حتى كادت تفرق العالم كله مما اضطر شيفا لأن يضع رأسه ذات الضفائر العديدة كحاجز بين نهري الجانجا السماوي والارض ، وتحمل من المياه وحبسها بأن وزعها بين ضفائره فتفرع نهر الجانجا الى سبعة فروع يسرت توزيع المياه على الحقول حسب الحاجة فلم تعد تتعرض للفيضانات أو الجفاف ، وكثر الزرع واختفت المجاعات . . .

٢ - وكان لشيفا دور هام في اسطورة مخض محيط اللبن لاجراج الكنوز الارضية المقدسة المغمورة ، يبين تقبله احتمال الآلام في سبيل التغلب على الشر الذي يقضى على البشر . . فلقد أسرع في ارتشاف سم الثعبان فاشوكي الذي لفه الآلهة حول جبل ماندارا وأخذوا يشدون من طرفيه في وقت واحد شدا عنيفا ليرجؤا المحيط رجا يسمح بخروج الكنوز المغمورة في قاعه . الا ان هذا الشد القوي لطرفي الثعبان اسقط أنيابه وسال سمه ولولا ارتشاف شيفا هذا السم في الحال متحملا قسوته القاتلة حتى ازرق حلقه وعنقه لتسمم المحيط وهلك كل من يشرب منه . . ولذلك استحق شيفا ان يأخذ الهلاك الذي خرج من بين كنوز المحيط وان يزين به جبهته . .

٣ - ومن قصص الحب الشيفي أن **ساتي** Sati اصغر بنات ملك الجبال **داكشا** Daksha وقعت في حب شيفا رغم أنه أشعث الشعر ويفطى جسمه الرماد ، وأنه يسكن المقابر ولا يرافق غير الاشباح والشياطين ، ولا تخلو تصرفاته من خبل واندفاع . وقبلته ساتي زوجها لها ضد ارادة ابيها الذي يراه ملك الشحاذين ولذلك امتنع عن دعوته لحضور حفل قرابين الحصان المقدس . ولما حضرت ساتي الحفل لامها أبوها لوما عنيفا وسب شيفا سببا شديدا ، فاستولى الخجل على ساتي حتى أنه أفقدها الحياة . . وما أن بلغ نبأ وفاة ساتي لشيفا حتى أسرع وحمل جثتها على ظهره غاضبا ثائرا متوعدا بافساد حفل قرابين الحصان المقدس الا أن براهما نصح فشنو بأن يسحب جثمان ساتي من شيفا حتى يخفف من غلواء غضبه فلا يندفع في تدمير كل شيء دون أن يدري . . فأخذ فشنو يقطع الجثة جزءا جزءا ، وكلما وقع جزء منها على الارض تحول الى مزار مقدس . ولما هدا شيفا لجأ الى مقر سكنه في كايلاش Kailash على قمة جبل هيمالايا وهناك أخذ يفد عليه الآلهة والملوك طالبين العفو والمغفرة استجابة للنصيحة براهما وجاء داكشا نفسه مبديا الندم طالبا الففران فعفا عنه شيفا . . الا أن ساتي لم تعد الى الحياة من جديد كدليل على قوة اخلاصها لشيفا . . ومنذ ذلك الحين لم تعد امرأة ترفض أن تموت على محرقة زوجها المتوفى رمزا للوفاء والمحبة الزوجية حتى أصبحت عادة اجتماعية تعرف باسم تقليد ساتي .

٤ - وعاش شيفا بعد موت ساتى عيشة الزهاد متجولا في الجبال متأملا في ساتى الى ان وقعت في حبه **پارافاتى** Paravati الابنة الثانية لرب الجبال هيمافات الذى تركها بالقرب من مقر شيفا على ضفاف نهر جانجا لتقوم بخدمته وتعمل على راحته . الا أن شيفا لم ينتبه اليها رغم جمال انوثتها الخارق ، لأنه مازال غارقا في تأمل ساتى . ولكن **مادان** Madan اله الحب وزوجته **راتى** Rati ربة اللذة وصديقه **فاشانت** Vasant اله الربيع عقدوا العزم على بذل الحب في قلب شيفا ، فاذا بهم يحولون الغابة الى حديقة تغطى اشجارها الزهور ذات الروائح الطيبة . واذا بالحيوية تندفق في جميع الكائنات الحية في الغابة ويتبادل الذكور والاناث الود والحب ، واذا بپارافاتى تتحلى في أجمل زينة وتتقدم نحو شيفا وعلى ثغرها ابتسامة حلوة كلها اغراء وفتنة . بينما يصوب مادان اله الحب - وهو مختف وراء الاشجار - السهم والزهور لقلب شيفا . . فرق قلب شيفا وراودته مشاعر الحب . ولكن ما ان لمح مادان خلف الاشجار حتى غضب وخرج اللهب من عينه الثالثة واحرق مادان في الحال . فاستمطفته زوجته راتى ربة اللذة ورجته أن يعيد الحياة لمادان فلم يعرها التفاتا .

وهجر شيفا مقر مجاهداته مما اخجل پارافاتى التى احتقرت نفسها لأنها حاولت أن تغرى شيفا وتكسب قلبه بالمفاتن الجسدية والزينة المصطنعة . واذا بها تزيل كل مظاهر التزين من أصباغ وحلي وترتدى ملابس خشنة وتعيش حياة التقشف تتعرض لحرارة الشمس القاسية ورطوبة الامطار الغزيرة حتى ذبل جمالها وما أن شاهدها والدتها على هذا الحال حتى صاحت : **أوما** Uma .. **أوما** .. **أوما** ... فعرفت پارافاتى باسم **أوما** ...

وحاول شاب جميل حلو الحديث أن يتودد الى **أوما** ويكسب قلبها ويذم شيفا الذى تنكر لحبها ، الا انها طلبت الا يحكم على شيفا من مظهرها لأن الحب الحقيقى لا ينظر الا الى اعماق القلب . ومن يستطيع أن يرى قلب شيفا النبيل يدرك عظمتة واخلاصه وطهارته ، وسرعان ما اختفى الشاب الجميل وظهر مكانه شيفا بصولجانه وهو الههم ذو الرؤوس الثلاثة بعد ان تأكد صدق حبها الطاهر لذاته ، واعاد الحياة لمادان ، وتزوج پارافاتى وهكذا لم تستطع پارافاتى أن تفوز بشيفا الا بعد أن عرفت الحقيقة المثلى في ذات شيفا وعشقت روحه .

٥ - واذا افتتن الهنود بساتى وجعلوها نموذجا للزوجة الوفية وقدسوا پارافاتى على أنها الزوجة العاشقة للروح فان سبب تقدس زوجته **دورجا** Durga يرجع الى الجزع الشديد من غضبها ، وما حرص الشيفيون على تقديم القرابين الدموية لدورجا الا خوفا من شرستها في محاربة الشر .

لقد انبعثت دورجا من اشعة اطلقها فشنووشيفا واستقبلها الالهة وعكسوها فبدت كأنها جبل من النور بزغت من جنباته فتاة جميلة شقراء ذات عشرة أذرع تتسلح كل منها بسلاح فتاك ، وترتدى ملابس فاخرة حمراء وذهبية ، تمتطى اسدا متوحشا . ورغم انها ذات صوت رخيم جرسه خلاب لأنه صادر من جوهر كل الالهة الا انها ما أن ظهرت في الكون حتى اطلقت ضحكات

رهيبة مرعبة هزت الأرض وخر لها الآلهة والحكماء ساجدين ، لأنها تعبر عن الخير القوى المتحفز للانقضاء على الشر . وسرعان ما دخلت دورجافى قتال عنيف مع الشيطان **ماهيش Mahish** وقضت عليه وأعادت الآلهة الى مكانهم فى السماء .

٦ - ولقد عجزت دورجا عن القضاء على الشيطان **راكتا فيجا Rakta Veeja** لأن كل قطرة دم تسيل منه يتوالد منها آلاف الشياطين مما أثار غضب دورجا فتكثف حاجباها ضيقا وحنقا فخرج من جبينها الربة **كالى Kali** ، تلك الربة المفترسة الداكنة اللون ذات الشعر الطويل المرسل وهي تمسك سيفاً وجمجمة بيدين وترحب بعبادها بيدين آخرين . يتدلى من أذنيها قرط من جثث الموتى وتزين جيدها بقلادة من الجماجم وترتدى قميصاً منسوجاً من أذرع الرجال . يخرج الشرر من عينيها الحمراء وينتدلى لسانها تهنئاً لارتشاف الدم .

وما ان ظهرت كالى فى الوجود حتى قفزت قفزات مرعبة ، وزارت زئيراً مخيفاً ، وانهارت ضرباً فى الشياطين بالسيف الضخم . ولم تنزل قطرة من دم راکتا فيجا الا وشربتها فى الحال والتهمت كل ما يتوالد من الشياطين حتى غطى الدم وجهها وصدرها . ولم تتوقف عن القتال الا بعد أن التهمت راکتا فيجا ولم يبق هناك شيطان على قيد الحياة . . .

ولكى تحتفل كالى بهذا الانتصار أخذت ترقص رقصاً عنيفاً متواصلاً حتى فقدت وعيها وغابت عن نفسها . ولما اهتزت الأرض من تحتها وبدأت تتحطم وتنهار طلب الآلهة من شيفا أن يوقف رقص كالى حتى لا تخرب الكون . الا ان كالى لم تنتبه لأمر شيفا بالتوقف عن الرقص ، لأن شيفا نفسه ملك الرقص ويسمى **ناتاراجا Nataraja** اذا رقص دمر كل شيء وتحول كل شيء الى لا شيء . ومن خلال ذرات الابخرة المتحللة يعاد خلق المادة والحياة من جديد . ان رفض شيفا يذيب الانانية . . ويظهر الروح من الشوائب . . ولا يحطم الكون الا ليعيد بناءه من جديد ويهب قلوب المؤمنين والمخلصين ويشعرهم بأن شيفا هو الروح الكبرى . فاذا استمرت كالى فى الرقص فانها لا تحاكى الا زوجها شيفا عندما يرقص غاضباً راغباً فى تدمير الشر فى مرحلة زمنية . ولكن دعوة الآلهة فى وقف الرقص يجب أن يصفى اليها ، ولذا نام شيفا على الأرض رافعاً يده اليمنى معلناً عن رغبته فى أن تكف كالى عن الرقص ولكن فى حومة الانفعالات تضع إحدى قدميها على ساقى شيفا بينما تضع القدم الأخرى على صدره وترقص للحظة على شيفا رقصة من رقصات الزمن المستمر . فاذا كان شيفا يرمز للخلود فان كالى ترمز للزمن . ولكن سرعان ما انتهت كالى وتوقفت خجلى عن الرقص . . وعاد الكون الى حالته الطبيعية (١٧) .

٧ - ولقد أدت القصص التى تجمع بين شيفا وزوجاته الى الاعتقاد بأن لشيفا طبيعة مزدوجة من الفحولة والانوثة . واذا بالشيفيين يرمزون لشيفا بالباه عضو الجنس الذكر فى صورة عمود قصير ينتهى برأس مستديرة كرمز لاله النسل ، ويرمزون لدورجا بالفرج عضو الجنس المؤنث فى صورة حلقة دائرية كرمز للربة الأم . ولذلك انتشرت تماثيل احتضان شيفا لزوجاته . .

وزاد الاهتمام بتقديس تماثيل **أردا ناريشقارا** Ardha Narisvara وهى تماثيل ذات وجه واحد نصفه نصف وجه شيئا ونصفه الآخر نصف وجه شاكى Shakti وهى تشير الى وحدة الفحولة والانوثة فى شيئا ، وتؤكد عبادة شيفا على أنه اله النسل وعبادة شاكى على أنها الربة الأم (١٨) .

ولقد كان لاقاصيص شيئا الفلوكلورية والاسطورية التى تجمع بين الحب والزهد ، وبين الرحمة والقسوة اثر واضح على وجدان الشعراء حتى ترنمت اشعارهم بامجاد شيئا التى نصبتة فوق جميع الالهة قاطبة بما فيهم براهما وفشنو . . الا ان مثل هذا التمجيد دعا الى التنافس بين الشيفية والفشنوية . . ورفع الفشنويون فشنو فوق جميع الالهة وخاصة شيئا . وحسما لهذا النزاع ظهرت فئة قليلة حاولت التوفيق بين العقيدتين ، ودعت الى نوع من الوحدة الالهية تجمع بين خواص فشنو وخواص شيئا فى اله واحد فظهرت عبادة **اله هارى - هارا** Hari-Hara الذى يضم صفات فشنو على انه هارى Hari وصفات شيئا على انه هارا Hara ناشدة ان تألف قلوب الهنود جميعا حول عقيدة واحدة . . وتعد ديانة هارى - هارا من المحاولات الاولى التى ترمى الى التوفيق بين عقائد متنافسة . . .

الا انه نظرا لاستغراق الفكر الهندى من برهمى وفشنوى وشيئى فى مجالات الاساطير الفلوكلورية لم يستطع ان يسلك الاسلوب المنهجى حتى يتبلور فى مذاهب فلسفية تقوم على اساس عقلية بحتة . بل كان من اثر استبداد التفكير الاسطورى السحرى الذى يميل لتصديق كل مايقال عن القوى الخارقة بان استطاع ان يخضع الفكر البوذى الحر - الذى دأب على التذرع بالاساليب الجدلية العقلية طوال القرون السبعة الاولى الميلادية - لشاعرية الخرافة . واذا بالبوذيين يرفعون بوذا الى مصاف الالهة ويحيطونه بالاساطير منذ قبل ولادته حتى بعد وفاته ، مع انه اقام فلسفته على مبدأ من عدم الاعتراف بوجود الالهة او الارواح .

• • •

الفكر البوذى :

عقب وفاة بوذا عام ٤٨٣ ق . م . بدأ الخلاف يدب بين القادة البوذيين مما دعاهم الى عقد اول اجتماع لمناقشة بعض الخلافات السلوكية التى ترجع الى أن البعض مازال حديث الايمان بالبوذية ولم يستطع بعد التخلص من تأثير التعاليم الهندية الاخرى . الا ان هذه الخلافات اخذت تتسع مع الايام حتى عقد اجتماع ثان بعد حوالى قرن من وفاة بوذا . . نوقشت فيه هذه الخلافات بشىء من التفصيل والتحديد . وهى تدور حول قواعد السلوك التى تتعلق بالمأكل والمشرب والمقتنيات الخاصة من اثاث وادوات وذهب وفضة وغيرها مما تمنح كصدقة .

ودعا الملك آشوكا ASOKA (٢٧٣ - ٢٣٦ ق . م) الى عقد اجتماع ثالث لتنقية التعاليم البوذية من البدع الدخيلة وتحرير المجتمع البوذي من الادعاء الذين يزعمون تحقيق النرفانا ويعطون لانفسهم من النفوذ الروحي ما لا يستحقون . وانقسم البوذيون الى فريقين دار بينهما حوار طويل حول ما هو أصيل وما هو دخيل . الا ان هذا الانقسام أدى الى انقسامات فرعية أخرى حتى تكونت حوالي ثمانى عشرة فرقة بوذية . رغب الملك كانيشكا Kanishka (٧٨ - ١٠١ م) ان يوفق بينها فدعا الى عقد اجتماع رابع انتهى بحصر الخلاف بين فرقتين رئيسيتين هما :

(١) **فرقة ماهايانا** Maha Yana أى الطريق الأسى . . وتذهب مذاهب تقدمية تتصدى لتحكم قادة البوذية الذين يفرضون سيطرتهم على الجماعة البوذية بادعاء كاذب بالوصول الى النرفانا دون تحقيقها بالفعل والواقع ، وتتوسع في مناقشة كيفية بلوغ النرفانا وصيرورة الفرد بوذا « أى المستنير » وتحديد حالة النرفانا .

(ب) **فرقة هينايانا** Hina Yana أى الطريق الأدنى ، وتعلق بحرفية تعاليم بوذا . . وتمسك بضرورة الالتزام بمراسيم الالتحاق بالجماعة وتحتم عقد حفل تنصيب لكل عضو جديد ، وتعطى أهمية كبرى لدور المرشد في توجيه كل مرید يرغب فى سلوك طريق الولاية الذى يعده لبلوغ النرفانا (١٩) .

ولم يتوقف النزاع بين هاتين الفرقتين واستمر الصراع الفكرى بين المجددين والمحافظين حتى ظهرت مذاهب وفلسفات عمقت افكار بوذا الاصيل ، وشرحت بعض ابعادها القريبة والنائية وحددت ظلالها الفامضة والباهتة ، الا انها لم تهتم بأن تخوض أى حوار مع البرهميين او الفشنويين أو الشيفيين ، بل صرفتها اختلافاتها الجانبية حول بعض افكار بوذا عن توعية عامة البوذيين الذين صعب عليهم استيعاب هذه المذاهب وتلك الفلسفات ، بينما يعيشون فى مجتمعات تخضع لتقاليد اسطورية ، ولا يستطيعون قطع صلتهم بالعقائد السائدة الشائعة بين عامة الهنود الذين توارثوها منذ أجيال بعيدة . ولذلك فما ان أبدى الفشنويون بعض الاعجاب والتقدير بشخصية بوذا وقدروا نضاله الروحي والخلقى من أجل انقاذ البشرية من الآلام حين جعلوه التجسد التاسع لالههم المفضل فشنو و قدسوه حتى أسرع البوذيون الى عبادة زعيمهم الروحي ومؤسس دياناتهم . ورغم أن البوذية لا تمجد الالهة أكثر من اللازم ولا تسمح بتقديم القرابين اليها فقد انتشر تقليد تقديس بوذا بين عامة البوذيين ، يرددون اسمه فى كل دعاء وصلاة ويقربون اليه القرابين رغبة فى الفوز بجنته التى هي أشبه بجنة براهما ، ويعددون له ثلاثة تجسّدات أشبه بتجسّدات فشنو وهى :

١ - تجسد جوهرى غير محدد كله حكمة ومعرفة .

٢ - تجسد سماوى محدد بالاسم والشكل والصورة ، عالم بكل شىء ، قادر على كل شىء ، موجود فى كل مكان .

(١٩) انظر كتابنا عن : قصة بوذا . . المرجع السابق ذكره .

٣ - تجسد أرضي ظهر فيه بوذا في الدنيا يمارس المجاهدات ليفوز بالاستنارة ويرشد عامة الناس الى طريق النرفانا . بل لم يحرم البوذيون زعيمهم من رفيقة هي أشبه بزوجات شيكا ، واتخذوا من الطقوس الجنسية وسيلة للخلاص وتطهير الذات وتحقيق النرفانا (٢٠) .

انه وان ادت ممارسة مثل هذه الطقوس واعتناق مثل هذه العقائد الى نوع من التقارب بين مختلف الديانات الهندية ، الا ان هذا التقارب تم على حساب التفكير العقلي ، ويشهد على عجز العقلية الهندية على التخلص من التفكير الاسطوري وان الخرافة مازالت تسود ، وان محاولات البوذية على الدوام فلسفة كل ما يتسرب اليها من عقائد غريبة عن اصولها وتبريرها بتفسيرات منطقية يبين مدى استسلام العقلانية البوذية للاسطورة . ولا يعفى العقلية الهندية من تهمة انها ظلت حتى هذا العصر عقلية تستهويها الخرافة الدينية وانها ضيقت الخناق على العقلانية البوذية حتى اخذت تبحث لها عن مستقر آمن لها خارج الاراضى الهندية . . ولذلك تكاد لاتعرف شيئا اكيدا عن اصول المذاهب البوذية الا عن طريق ما حفظته لنا الكتابات الصينية التي لم تهتم الا بمذاهب اربع فرق بوذية هي :

(أ) فرقتان تفرعتا عن هينايانا وهما : فرقة فاييهاشيكا Vaibhaisika وفرقة سوترانتريكا Sautrantika

(ب) وفرقتان تفرعتا عن ماهايانا وهما :

١ - فرقة يوجاكارا Yoga Cara

٢ - فرقة ماذياميكا Madhyamika

وسنعرض لهذه الفرق في شيء من التفصيل في الصفحات التالية :

١ - يعد مذهب فاييهاشيكا أول مذهب بوذي حاول أن يفلسف تعاليم بوذا ويضعها في قالب عقلي على أسس منهجية ، فاهتم بمعرفة أصل الوجود حتى تتكشف السبل القويمة التي تحقق النرفانا ، واعترف بوجود الماضي والحاضر والمستقبل ، الا أن الذي له ماض وحاضر ومستقبل هو الاحوال والظاهر والحالات القابلة للتغير والتبدل والاختلاف ، في حين انه ليس هناك وجود لجوهر ثابت لأي موجود . ذلك أن كل ما هو موجود ليس الا مجرد مجموعة من العناصر المختلفة المتنوعة يصل عددها الى ٧٥ عنصرا . وهذه العناصر لا تقوم لها ولا تتركب من جزئيات أبسط منها ، ولكنها تقبل احوال وكميات وصفات وقتية متغيرة غير ثابتة . . فلا يوجد جوهر بدون كميات ، ولا توجد مادة وراء الظواهر الحسية .

* العناصر : وتنقسم عناصر الوجود التي عددها ٧٥ عنصرا الى عدة مجموعات يمكن تصنيفها فيما يلي :

- أحد عشر عنصرا مادية .

- عنصر ادراك واحد .
- ٤٦ عنصرا للحالات الذهنية .
- ١٤ عنصرا للميول والنزعات .
- ثلاثة عناصر خالية من الكيفيات ولا تتعرض للتغيير والتبديل والتشكل والتنوع وهى:
- (أ) النرفانا حيث الهدوء والسكينة والاستقرار وهى حالة يتحرر فيها من الجهل .
والاهواء وتنتفى فيها الآلام .
- (ب) العزلة حيث ينقطع فيها الارتباط بالحياة ويتوقف التعامل مع الدنيا . . ويستغنى
عن شتى المطالب .
- (ج) المكان الذى لا يوجد فيه ما يملأه فهو ليس بفراغ ولا يسمح بوجود فيه . .

*** المعرفة :** ويمكن الوصول الى معرفة هذه العناصر عن طريق نوعين من المعرفة : معرفة
عن طريق الحواس والذهن ، ومعرفة عن طريق الرؤية الحدسية .

والمعرفة التى عن طريق الحواس والذهن هي معرفة الظواهر الحسية للمادى الكون
من عناصر أولية وأخرى ثانوية . أما العناصر الأولية ذاتها فهي التراب والماء والنار والهواء ،
وما ترتبط به من خواص الصلابة والرطوبة والحرارة والحركة ، وما تؤدي اليه من تماسك
أو تخلخل ومن تمدد أو انكماش . وتوجد هذه العناصر فى جميع الموجودات بنسب متساوية ،
الا انها تختلف من حيث الانتشار والتوزيع .

وأما العناصر الثانوية فهي أولا الادراك والشعور الذى ليس الا سيلا متدفقا من عنصر
واحد من الظواهر الحسية التى تتوالى على الوعى عن طريق مداخل الادراك من الحواس
الخمسة وعن طريق الاستدلال من الذهن . . وثانيا الميول الخيرة والنزعات الشريرة ، وخصايص
الميلاد والحياة والفساد والموت التى تبعث فى الوعى كثيرا من الانفعالات والمشاعر . .

الا ان الارتباط بالعالم المادى عن طريق الادراك الحسى والمعرفة العقلية والانفعالات
والمشاعر ما هو الا ارتباط بموجودات جزئية وقتية متأثرة بالاهواء تؤدي الى سلوك محصلة
أفعاله تسمى كارما Karma وهي التى تبقى بعد الموت وتدخل الرحم لتولد من جديد . . وهكذا
تدور عجلة الحياة حسب نوعية **الكارما** بين الحياة والموت فى صور وأشكال وأنماط من الحياة تحددها
نتائج الأفعال فى الماضي . . ولا يتحرر الفرد من تعاقب الميلاد والوفاة الا بالسلوك القويم الذى
ينبع من التأمل الطاهر والرؤية الحدسية للحقيقة المطلقة التى تحقق النرفانا فى نهاية مطاف ينشد
الخلاص من الآلام (٢١) .

٢ - **يمتاز مذهب سوترانتنيكا بأنه مذهب تقليدي** خفض عدد عناصر الوجود الى ٣ عناصر واهتم بتحليل المدركات الحسية فعمق في بحث المعرفة ، وتوسع في تقسيم انفعالات اللذة والالم، وجعل منها ثلاثة عناصر هي :

(١) لذة واللم (ب) لا لذة ولا اللم (ج) تعادل اللذة والالم مع لا لذة ولا اللم .. كما توسع في تصنيف عناصر الميول والنوازع وقسمها الى عشرة ميول خيرة وعشرة نزعات شريرة .. وميز بين نوعين من المعرفة ، معرفة مباشرة .. ومعرفة غير مباشرة ..

المعرفة المباشرة : ليست المعرفة المباشرة الا مجرد استقبال المعارف عن طريق الحواس ، بينما تشغل المعرفة غير المباشرة بالمعارف التي تستقبل عن طريق الحواس .. وبذلك تكون المعرفة المباشرة معرفة جزئية .. الا أن الجزئي هو الحقيقة وهو الموجود الفعلي ، لأن الحواس لا تدرك الا ماهو موجود في الواقع . أن حالات الوعي أو الإدراك لا يمكن أن تحتوى معرفة بدون موضوع خارجي ، وأن الشيء الخارجي مستمر في الوجود .. كان موجودا في الماضي وابق في المستقبل . كما هو موجود الآن . وأن الاستمرار في الوجود يتطلب التحول والتبدل والتغير اذ لا يوجد شيء ثابت لأن الثبات يتعارض مع بقاء الوجود .. وكل ما يوجد وقتي تنتابه حالات وقتية متتالية .. في كل لحظة تتولد حالة جديدة .. ولا يبقى شيء على حالة واحدة .. وأن توقف التغير غير ممكن لأن الشيء اذا لم يتغير في كل لحظة فلن يحتاج لأن يوزن أو يقاس .. بل لن يصير الطفل رجلا .. فلا يوجد جوهر دائم ثابت على حاله في الماضي والحاضر والمستقبل .. وأن قبول وجود عنصر دائم ثابت هو نوع من الخلود الذي يفيب ادراكه عن الوعي الانساني .

وقد يكون هناك مدركات ذهنية توجد في شكل صور عقلية تستخلص من المدركات الحسية، ولكن حيث أن الإدراك الحسي سابق على الإدراك العقلي فهو الإدراك الأصح ، بينما الإدراك العقلي ادراك مقتعل وزائف .. ولذلك فإن الجزئي هو الحقيقي والكلّي غير حقيقي .. وأن الاستدلال الذي يتوصل الى الكلّي عن طريق الجزئي الذي يتكرر مضلل رغم انه يعتمد على أساس تجريبي .. لأن جميع الحالات الجزئية ليست متشابهة تشابها تاما مطلقا ، ولا تخلو من تفاوت وتفاير .. والمعرفة الحقّة الوحيدة هي التي تتميز بالاختلاف والتفاير وتنوع العلاقات .. وذلك لا يتوفر الا في الجزئي .. وفي المعرفة المباشرة ..

المعرفة غير المباشرة : هي معرفة تقوم على تجريد المدركات الحسية أو تعريفها خلال الإدراك الحسي في صيغ مصور ورموز قد تعين في معرفة العالم الذاتي الذي يتطلب تجربة تأملية فكرية داخلية مما يجعل للاستدلال أهمية بجانب الإدراك الحسي في كشف أعماق الانسان .

أن تجريد الصور الفكرية من الشيء لا يمكن أن يتم بدون أن يكون هناك أساس تجريبي من المعطيات التي تكون الصور الفكرية .. فان لم يدرك هذا الشيء فان الفكر لا يمكن أن يتوصل الى الصيغ التي تشغله ويدور في فراغ . فوجود المدركات الحسية هي الأساس الذي يميز الاختلافات التجريبية . وأن الموضوع الحقيقي للإدراك الحسي أن يكون خارج المحتوى الفكري .. وأن معرفة الشيء معرفة صادقة دقيقة يجب ألا يكون فيها أي اختلاف عن الشيء ذاته .. ولذلك

من الهندوكية . . . الى الاسلام

فان احتمال الخطأ يقل كلما قل الاعتماد على الحكم العقلي أو التأويل الفكري الذي لا يستند على أساس من الواقع المحسوس . . لأن الكلى ليس إلا أمراً مجرداً أو رمزاً، أهميته تقوم في أنه يستحيل وجود الاستدلال بدونه .

الا أنه ليس بالضروري أن يكون لموضوع الفكر وجود خارجي بالفعل وفي الحال . . فان حالة النرفانا التي لم يتحقق وجودها بعد ، وينشأ تحقيقها في المستقبل لها وجود عقلي في الفكر . .

ولقد أدى تحليل الادراك الحسى وتقسيم المعرفة الى معرفة مباشرة ومعرفة غير مباشرة الى تصنيف المعرفة في أربعة أنواع :

- معرفة حدسية حسية عن طريق الحواس
- معرفة حدسية عقلية تجرد المدركات الحسية .
- معرفة حدسية ذاتية تحلل الشعور والوعى والحالات الذهنية والانفعالات .
- معرفة حدسية للزاهد لا هي حسية ولا هي عقلية تكتسب عن طريق تركيز التأمل الذاتى . . (٢٢)



٣- **يركز مذهب يوجاكارا** اهتماماته على ممارسة المجاهدات الوجيهة التشفية ليحقق حالة من حالات التأمل المجرد التي تهىء للوصول الى الحكمة السامية التي تقود الى الهدف الاقصى والمصير النهائى الذى ينشأ الخلاص ببلوغ النرفانا . . .

ويقوم هذا المذهب على نزعة مثالية لتمييز بين الذات والموضوع ولا تفصل الادراك عن الاشياء . . . فلا يوجد سوى وعي ينتابه أحوال بفعل النوازع الأولية والقوى الذهنية والحواس . . فالواقع الخارجى لا يوجد فقط بل لا توجد فكرته كذلك . . وكله مجرد أو هام ليس لها حقيقة فعلية ولا وجود لغير « الوعى المطلق » فليس هناك عناصر أو أرواح . . ولا ذات ولا موضوع . . فكل ذلك ليس الا مجرد مظاهر أو أشباح ترد على الوعى في سلسلة لا متناهية من الحالات الذهنية التي ليس لها بداية ولكن تنتهى بمجرد الوصول الى النرفانا . .

ولكن فى مجال التجربة يوجد وعي وشئ . . ويعتبر ادراك الشئ في مجال الوعى هو المعرفة ، لأن الوعى لا يستطيع أن يدرك بذاته أو يعرف دون أن يكون هناك موضوع يعيه . . ولكي نعم المعرفة ينبغى أن يكون هناك موضوع للوعى . . الا أنه يصح أن يكون هذا الوعى موضوعاً لوعى آخر . . وهكذا .

في حين أن الاحوال التي ترد علي الوعي تدل علي أن هذا الوعي في حاجة الى أن يتطهر مما يرد عليه من أحوال متغيرة ترجع الى تأثيره بثنائية الذات والموضوع . ولا يمكن أن يتم مثل هذا التطهر الا اذا توقف الوعي عن ادراك أى شيء . . لأنه في غياب الاشياء تختفى الذات المدركة وينعدم وجود الموضوع والذات معا . . ولا يعتبر القوام وعي الموضوع والذات حالة من الحالات الذهنية . . أو نوعاً من الادراك . . أو ضرباً من المعرفة . . انما هو وعي متسام في فراغ تام ينم عن خلو الذات والموضوع جميعاً من الكيفيات والخواص وكذلك من فكرة الفراغ ذاتها . . وحينئذ يتحقق الهدف النهائي وهو « الوعي المطلق » .

وان زعم وجود الذات والموضوع في عالم التجربة ما هو الا وهم ، اذ لا حقيقة لهما ، وان الخروج من العالم التجريبي فيه خروج من الوهم ولا يتم مثل هذا الخروج الا يقطع الصلة بالموضوعات الخارجية حتى يصبح الوعي بدون محتوى . حتى من محتوى الوعي ذاته . . وان السبيل الصحيح الذي يوصل الى مثل هذا الهدف هو « الوجد » الذي يقدر على تصفية الوعي من كل موضوع ، ويمكنه من التمييز بين الموضوع والذات . . ان الوجد يقدر على ان يبعد الذات عن شتى الارتباطات الخارجية والتعلقات التجريبية . . ويستغرقها في تأمل يصرف الوعي عن أى شيء . . ويجعله في راحة وسكون وهدوء لا يعكرها أية اهتمامات تبعثها الميول والنزعات والقوى الذهنية والحواس . . فلا يشعر بأى قلق يحدو الذات على التعلق بموضوع ما ، أو الارتباط بشيء من اشياء الارض فيتحرر من القلق والالم والاسى ، وينجو من قيد الكارما ويتخلص من اثر عواقب سلوكه في الحيات الماضية ، ويصل الى الوعي المطلق المتطهر من أوهام الدنيا وسرابها واحلام الحياة وخيالاتها ، وتكمن فيه حقيقة النرفانا واستقرارها ولا تسمح بالعودة الى الحياة . . . (٢٣)

٤ - **لعل مذهب ماذا ميكا** هو اكثر المذاهب البوذية انتشارا ، لأنه استطاع امتصاص مختلف مقومات المذاهب البوذية الاخرى . . وظهر جمهرة من دعائه في القرن الثامن الميلادى على قسط كبير من المهارة الفائقة في الجدل العقلى ساقته الى الدخول في مناقشات طويلة مع اتباع بقية المذاهب البوذية التى تعاونت جميعاً من أجل توضيح فكرة النرفانا . . .

ويقوم هذا المذهب على رفض الوجود والعدم . . البداية والنهاية . . الخلود والفناء . . الشيء واللاشيء . . الروح واللاروح . . . ولذلك لا يظهر شيء في الوجود أو يختفى فيه شيء . . وان الحقيقة المطلقة وسط بين لا وجود ولا عدم . . خالية من التحديدات الايجابية والسلبية جميعاً . . يطلق عليها لفظ سونيا Sunya بمعنى صفر الذى يرمز له الهنود بشكل O أى حلقة صغيرة فارغة في الوسط . . وهي كلمة مأخوذة من لفظ سونيااتا Sunyata السنسكريتى بمعنى فراغ ، ويشير الى نوع من الانتفاخ حتى أصبح معناه كل ما هو منتفخ في الظاهر وفارغ في الداخل . .

من الهندوكية . . . الى الاسلام

ان الاشياء والذات منتفخة في الظاهر بالكميات والخواص ، وفارغة في الداخل لانها خالية من أى جوهر أو مقوم . الا أن هذا الانتفاخ يرجع الى الامتلاء بشيء غريب عن الشيء أو الذات ولذلك ينبغي أن يخرج كل ما هو غريب حتى تكون هناك حقيقة مطلقة . حقيقة الفراغ التي تجمع الاثبات والنفي . . فلا ينطبق عليها قول « نعم » ولا يصدق قول « لا » . . وإذا انطبق عليها قول « نعم » صدق قول « لا » . . انها حقيقة الفراغ الوسط بين الوجود واللا وجود . . بين الخلود والفناء حيث تلتقى النرفانا والدينيا ويتطابقان ولا يختلفان ويصيران نفس الشيء . . انها الحقيقة العليا والحقيقة الوحيدة . . وكل ما يقال عنه انه معرفة هي معرفة متواضع عليها اختلقها الناس لتكون اصطلاحات ورموزا . . ولذلك فان كل ما يقال عنه حقائق . . ما عدا حقيقة الفراغ - أحلام وأصداء وسراب وانعكاسات لا تنم عن ذاتها . وتعتمد على غيرها . . وتسند وجودها من خارجها . . بينما المطلق وحده هو الذى ينم عن ذاته ولا يستمد وجوده من الخارج . . ولا يعتمد في وجوده على غيره . .

وينبغي أن تفرغ الحقيقة من الاختلاف والتقارير والتمايز والكثرة ومن كل ما هو غريب عنها اذ أن التعلق بها يدل على الجهل الذى تستغرقه الأوهام والخيالات التي تنشأ عن الظن بأن هناك ثنائية في الوجود ، وعن الارتباط بعلاقة العلة والمعلول التي تتحكم في عالم الظواهر المتغير . . وبذلك لا يمكن أن نصل الى الحقيقة المطلقة الا اذا فرغناها من علاقات العلة والمعلول ومن مختلف صور الفكر ورموز التعبير . . لأن الحقيقة لا تخضع لعلاقة العلة والمعلول ، ولا يعبر عنها بالاصطلاحات ولا يفكر فيها بالرموز ، ولا تعلم على أنها ظواهر ، لأنها بريئة من كل ذلك . . وأن السبيل الوحيد لتحقيقها هو **المنهج الجدلي** . .

رغم أن **المنهج الجدلي منهج سلبي** لأنه يتوخى اظهار ما في المذاهب البوذية من تناقض بتحليل وجهات نظرها المتعارضة . الا انه يكشف عن انها جميعا تتعثر في بلوغ الحقيقة وتفتقد حدس الحقيقة المطلقة التي هي وسط بين الوجود واللا وجود ، واتباع السلوك الذى يتعاون فيه التامل النظرى والضبط المعنوى على تحرير الوعي بتفريغه من مختلف الارتباطات الدنيوية والاهواء والبول والنزعات التي تجلب الألم والشر والنقص وتساعد على بقاء الكارما واستمرار العودة الى الحياة من جديد بعد كل موت . .

وإذا ما تفرغ الوعي من الجهل والألم والشر والنقص وتحرر من الكارما وتوالى الولادات يصل الى النرفانا حيث الفراغ الذى تنقطع فيه صلة الفرد بأى ارتباطات خارجية غريبة عن ذاته . . وتندم علاقاته بالحياة ويستغرقه بالتمام فراغ شامل مطلق هو الاستنارة الكاملة الحققة . . ويصبح بوذا . . .

ان بوذا وحده هو الذى وصل الى مرتبة « العالم بكل شيء » بكل ما فيها من كمال وشمول وتفصيل . . لأن عقلية بوذا اللانهائية تختلف عن عقولنا المحدودة . . وبالتالي تختلف أفكاره عن أفكارنا بأنها أفكار مطلقة تصدر عن فكر مطلق . . غير مرتبط . . متمائل مع ذاته ولا ينفصل عنها . . بل أن مرتبة « العالم بكل شيء » لم يصل اليها بوذا وهو في حالته الانسانية . . انما بلغها عندما أصبح « **المبدأ المعنوى الخالص** » .

ولا يمكن أن يعرف، أى بوذا ، متى يصل إلى هذه المرتبة لأن الفراغ المطلق ليس له خواص أو كفاءات أو أية علامات يمكن أن يستدل بها عليه أو تؤكد له وصوله للنرفانا من عدمه . . لأن التمييز بين النرفانا والذات يبعد عن الحقيقة المطلقة ، وكل من يزعم أنه وصل إلى النرفانا وأصبح بوذا ليس إلا دعياً جاهلاً . . إذ أن هناك فرقاً بين من يريد أن يكون مستنيراً أى **بوديشاتفا** Bodhisattava وبين أن يصير مستنيراً بالفعل أى **بوذا** Buddha إذ أن ذلك يحتاج إلى وقت طويل وحيوات عدة متتالية تستغرق ثلاثة أحقاب زمنية من مئات السنين . حتى يمارس خلالها تجارب متنوعة تكسبه خصلاً حميدة تمكنه من القيام بأعمال بطولية وتوسيع دائرة مداركه حتى تصبح معرفته كاملة شاملة . . . ومع ذلك فإن كل فرد يستطيع أن يصير بوذا طالما يتبع الطريق السليم للاستنارة . . إذ ليست الاستنارة بالضرورة مقصورة على فئة من الناس دون فئة أخرى . . ولا يتساوى في ذلك من انخرط في سلك الجماعة البوذية وترقى في سلم مراتبها مع من هو خارج الجماعة . . فليست الاستنارة حكراً على قادة الجماعة البوذية من دون سائر السائرين في طريق النرفانا (٢٤) .

لا شك في أن ما خاضته المذاهب البوذية من مناقشات ومجادلات على مر القرون اتعب العقول حتى ضاقت بالجدل العقلي وملت النفوس نمطية المنهج الجدلي ، خصوصاً وهو يدور ويلف حول أفكار غامضة مثل النرفانا . وما يكاد يصل إلى تفسير معين حتى تثار حوله الاختلافات . . فانصرف الكثيرون من اتباع عن تتبع هذا الجدل المنطقي الجاف بعد أن شق عليهم مسامرة الحوار العقلي الجاد البعيد عن واقع الحياة اليومية والاتجاهات الفكرية العامة . . بينما أخذت تشيع الاتجاهات التي تؤمن بالقوى السحرية الخارقة . وتنتشر الطقوس الجنسية بين عامة الهنود وخاصة الشيفيين ، فأحس البوذيون بأنهم في شبه عزلة فكرية وروحية عن المجتمعات الهندية حث الكثيرين منهم على الهجرة بالتحاليم البوذية حرصاً على سلامتها ونقاوتها . . ولم يبق من البوذيين في الهند إلا من قبل أن يمارس العقائد الشيفية وخاصة مذهب تانترا Tantra الذي يتخذ من الشعائر الجنسية سبيلاً للتقرب من شيفا . . فظهر مذهب بوذى جديد انتشر فيما بين القرنين السابع والثامن الميلاديين ، بعد أن جعل الطقوس الجنسية وسيلة البوذى لتحقيق النرفانا وساق تحليلات عقلية وتبريرات منطقية تضع فلسفة بوذية تحاول أن تستخدم المهارات العقلية التي اكتسبها البوذيون في التأويل والتغيير لعرض العقائد الشعبية الشيفية في قالب بوذى يفرى عامة البوذيين بالتمسك بالبوذية . . .

٥ - مذهب تانترا البوذى

ما وجد هذا المذهب إلا لكي يحقق الخلاص من الآلام والشر والنقص ببلوغ النرفانا عن طريق إخلاء الفراغ بالطقوس الجنسية والشعائر السحرية . . إذ يرى أن بوذا هو الحقيقة الكامنة في الأشياء . . وظهر على مر العصور والاحقاب في خمسة من المستنيرين . . ثم ظهر

أخيرا في بوذا المستنير . . . وكانوا جميعا مستنيرين لمحققين للنرفانا منذ البداية ولم يخوضوا غمار دائرة الولادة والموت . . . انما تم انجابههم عن طريق اتصال الجوهر الفعال الايجابي المذكور الذي تدرس بالمهارات العملية . . . بالمبدأ المنفصل السلبي المؤنث الذي وعى الحكمة . . . فولد بوذا عن طريق هذا الاجتماع الجنسي ، وعرف المطلق الناجم عن اتحاد الجوهر المذكور والمبدأ المؤنث .

ولذلك أعطى مذهب تانترا أهمية كبرى للطقوس الجنسية لتحقيق النرفانا ومعرفة المطلق وحض البوذى الذى يريد الخلاص على أن يؤدي شعائر جنسية : اما في صورة رمزية تحاكي اتصال الجوهر المذكور بالمبدأ المؤنث وتنتج عنه ولادة المطلق . . . أو في صورة اتصالات جنسية فعلية يحتضن فيها الرجل المرأة في عمل جنسي كامل ، لأن الفعل الجنسي من احتضان الذكر للأنثى ، وما ينجم عنه من متعة وسرور ينم عن تحقيق وحدة أصيلة ذاتية مطلقة . ورغم أن الذكر والأنثى اثنان من ناحية المنطق الأرضي وبالنسبة للزمان والمكان فان الفعل الجنسي وما يؤدي اليه من معرفة حدسية ذاتية . . . يؤكد أن اجتماع الذكر والأنثى ما هو الا بذر الحب . . . وان هذا الاتصال الأرضي في الزمان والمكان ينجم عنه كائن جديد يجمعهما في وحدة مطلقة . .

ان الطقوس الجنسية تتسامى بالمبدأ المؤنث المثير والعنصر المذكور الفعال وتزِيل بالاحتضان التمايز بينهما . . . وان الصور والتماثيل التي تعرض عنق الرجل والمرأة وتعرف باسم Yale Yum ليست الانماذج تدعو الى تأمل الأنثى على أنها مبدأ الخلود الحيوى . . . وتأمل الذكر على أنه الجوهر الفعال . . . وتأمل العناق على أنه النبع الذي يتدفق منه حيوية الاستنارة في صورة كاملة . . . بل يوحى هذا الرمز الثنائي بأنه يتم في الفعل نوع من الاتحاد بين المعرفة الحسية والمعرفة المطلقة فلا يشعر بوجود تمايز بين المظاهر الحسية والنرفانا . . . لأن الاتصال الجنسي رغم ما يحتويه من توتر واندفاع وتضارب في النوازع ينتهى بنوع من الاتزان بعد الاشباع الجنسي يبعث على الراحة والسرور ويقضى على الشهوة ويبقى الرجل والمرأة في وحدة كاملة . . . ولذلك فان الفعل الذى يحقق مثل هذه الوحدة « نعمة عظمى » انجبت بوذا وتنجب كل مطلق ، وتحقق النرفانا بتصفية المعرفة من الاهواء والميول والنزعات والظواهر الحسية حتى تصبح الفراغ المطلق (٢٥) .

ولاشك أن اتخاذ التأويل العقلي للاتصال الجنسي كفلسفة لتحقيق النرفانا يبدو تطورا غريبا للاتجاهات الروحية والخلفية التي شب عليها الفكر الهندي ، ويعد استسلاما عجيبا للتيارات الشعبية التي تستهويها الخرافة والاسطورة والقوى السحرية . وبين ما بلغه الفكر الهندي من قلق وبلبلة وتمزق دعتة الى نوع من الخلط بين الروحانيات والجنسيات عرضته للاتهام من الفكر العالمى بأنه فكر قبل ممارسة شعائر عاهرة تبيح الفسق في المجالات الدينية .



هكذا كانت الحالة الدينية والفكرية في الهند قبل دخول الاسلام فيها . . . كان الهنود يعيشون في متاهات الأساطير والخرافات والقوى السحرية الخارقة . . . يعبدون ما يتصورونه من رموز لآلهة كثيرة لا يختلفون بصدها الا من حيث ترتيب مراتبها . ومن يكون على رأسها . . . هل هو براهيم او قشنو . . . أو شيئا . . . ؟ ولكن يقربون اليها جميعا القرابين في حفلات تجمع بين الفناء والرقص والطقوس الجنسية . . . واذا استقرت عقيدة من العقائد على اله من الآلهة فانها تنسب اليه الخلق والخلود وتعتبره الحقيقة المطلقة ، واذا رفضت عقيدة مبدأ الألوهية واكتفت بالضبط المعنوي من سلوك قويوم وتأمل مركز لتحقيق السعادة نجد أنها احتارت في تحديد نوعية هذه السعادة . وتنحائل في تعريف حقيقتها ، وتنساق في جدل يدور في حلقة مفرغة . ولذلك الفكر الهندي في حوار مع نفسه يناقش عقائده مناقشة جدلية محاولا أن يصل الى الحقيقة المطلقة . الا أن هذا الجدل كاد يستغرق كل مجهوداته الفكرية وأدى به الى نوع من البلبلة الفكرية ساقته سوقا الى الانغماس انغماسا كليا في أوهام الأساطير . .

وكان جميع هذه الاعتقادات وتلك الفلسفات ثمن لعقيدة تجمع شملها وتخرجها من هذه المتاهات الخرافية . ولكن سلطان رجال الدين كان من القوة بحيث لم يسمح بأضعاف أثر هذه الأساطير ذات الجذور التاريخية العميقة التي تضم كثيرا من القيم الروحية والسلوك الفاضل والحكمة ، مما ساعد على تدعيمها بالبراهين العقلية والأسانيد المنطقية والتأويلات الفلسفية . وكان لابد من قوة روحية خارجية شابة فتية تأتي من بلاد المسلمين لتوجيه هذه العقائد العتيقة وجهة تنقذها من متاهات الفكر الاسطوري وتحرر عقول عامة الناس من سحر الخرافة .



ثانيا : الفكر الهندي . . . بعد انتشار الاسلام

لا شك في أن ظهور الاسلام في الهند خلال هذه المرحلة الفكرية المضطربة التي تعاني فيها العقلية الهندية الكثير من البلبلة والتمزق مكن تعاليم الاسلام من أن تلعب دورا أساسيا في تطوير مختلف الاتجاهات الدينية والعقلية والحضارية بين الهنود . فلقد وجد الفكر الحر في ظل التسامح والحرية والمساواة ان مبادئ الاسلام في التوحيد يمكن ان تعيد صياغة العقائد الهندوكية الاسطورية ، وتعمق اتجاهاتها الروحية وتزيدها في قوالب جديدة ، تطهرها من الخرافة والطقوس وضوحا وخصوبة ، بينما أسرع دعاة العقائد التقليدية في وضع قواعد مذهبية تبرز أهمية التمسك بالثقل التي تستعين بالخرافات والأساطير ، وتقوم على تعدد الآلهة حينما اشتد الخصام واستفحلت الحزازات الدينية . .

ولقد بدأ انتشار الاسلام في الهند بعد أن قويت العلاقات التجارية بين العرب الوافدين والمواطنين الهنود . . . ولكن لما هدد قراصنة البحر من الهنود التجارة العربية أرسلت القوات العربية لفتح السند التي استقر فيها كثير من المقاتلين العرب وأسروهم ، الذين نجحوا في جذب أعداد

كبيرة من الهند الى الاسلام بنقل سياسة العرب السمحة الى البلدان المفتوحة، بينما اعتمد الغزاة من الفزويين والفوريين والماليك والافسان والمفل على الحروب المقدسة في ادخال الهند في دين الاسلام . (٢٦)

(١) لقد كان التجار العرب قبل نزول القرآن الكريم وسطاء بين آسيا وأوروبا تنقل سفنهم مختلف السلع بين الهند والبلدان الغربية . . . فنشأت صلات وثيقة بين العرب والهند مكنتهم من معرفة خبايا الساحل الطويل لبحر العرب الذى تقع عليه موانئ حضرموت وعمان وموانئ دلتا نهر السند وساحل مالابار فاكسب تجار العرب من الحضارمة والعمانيين خبرة ودراية بحياة سكان أهل المدن الساحلية في السند ومالابار ، كما استوطن الكثيرون من أهل السند الذين استعان بهم الحكام الإيرانيون في غزو البلدان العربية وأقاموا في أماكن كثيرة على السواحل الشرقية من العراق الى اليمن وعملا مع المواطنين كموظفين وشاركوهم في حياتهم وتجاراتهم في المدن ، بينما سعوا مع عرب البادية وراء العشب والماء ، فعرفوا الكثير عن تقاليد العرب وعاداتهم . . (٢٧)

فما ان ظهر الاسلام في الجزيرة العربية حتى حمل التجار العرب دينهم الجديد الى البلاد التي يتعاملون معها تجاريا في الهند ومالابار ، كما أسلم بعض من استوطن البلاد العربية من أهل السند . ولقد أخذ التجار العرب يتحدثون لمن يأتسون له من الهند عن مبادئ الاسلام السمحة البسيطة في حماس وإيمان ، وكيف انها تدعو الى التوحيد والاخاء والمساواة والمعاملة الانسانية الكريمة في بلاد تكتظ بالآلهة وتشن من وطأة التفرقة الطائفية وتمزقها النظم الطبقية . فكان حديث التوحيد والمساواة نفمة جديدة حلا للجميع ان ينصتوا اليها ، فانفتحت قلوب الكثيرين من الهند لهذا الدين واقبلت على الاسلام ايمانا بالتوحيد ورغبة في التخلص من العناء الطائفي والقهر الاجتماعي . ولما كثرت اعداد المسلمين الهنود في الموانئ التي يعظم فيها التعامل مع التجار العرب اقيمت فيها المساجد . . وساعد على تزايد عدد المصلين - الذين كانوا يباشرون صلواتهم في حرية تامة - حسن معاملة الحكام الهنود للتجار العرب ومن يتبعهم من المسلمين الهنود ، لانهم كانوا عماد التجارة الهندية الداخلية والخارجية التي كانت توفر الرخاء للحكام والراعياء فقدم الجميع لهم مختلف المساعدات والتسهيلات ، مما شجع الكثيرين من العرب على الاستقرار في موانئ ساحل مالابار خلال القرن الثامن الميلادي . . وبلغ من ترحيب الهنود بالقادمين الجدد حد الدخول معهم في علاقات مصاهرة وطدت العلاقات العائلية بين الهنود والعرب ، في وقت أخذ يستحسن فيه الهنود من أهل السند الذين استوطنوا الجزيرة العربية تعاليم الدين الاسلامي ، وعمدوا الى التقرب من بنى الاسلام بعد ان دخل الكثير منهم في دين المسلمين . وكانت تنقلاتهم بين الهند والبلاد العربية من العوامل التي عاونت على اذاعة التقاليد العربية وتعاليم الاسلام في بعض أرجاء الهند وخاصة السند . . .

(٢٦) انظر مقالنا « كيف انتشر الاسلام في الهند » مجلة الفصول ، عدد سبتمبر ١٩٥٧ . القاهرة

(٢٧) القاضي اطهر مباركبودى الهندى « العرب والهند في عهد الرسالة » ترجمة عبد العزيز عزت عبد الجليل . الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٧٣ .

بينما اتسم فتح محمد بن القاسم للسند عام ٨٩ هـ ، ٧٠٧ م وما صاحبه من استيطان المقاتلين واسرهم بالحرص على اتباع النظم المرعية في حسن معاملة أهالي البلاد المفتوحة ، فسمح المسلمون باصلاح معبد الهندوك الكبير الذى تعرض للهدم عندما لجأ اليه جنود الهنادكة واستخدموه كحصن للقتال ، ولم يسيئوا لاحد من المواطنين وأمنوهم على أرواحهم وممتلكاتهم ، مما شجع الكثيرين من أفراد طائفة الفيسيا من الزراعة والصناع والتجار أو من أفراد طائفة الشودرا من أصحاب الحرف الوضيعة ، ومن أفراد جماعة المنبوذين المبعدين عن القرى والمدن لنجاستهم - على التعاون مع الحكم العربى بتقديم مختلف المساعدات عندما لمسوا الشيء الكثير من تسامح محمد بن القاسم وحب المسلمين للعدل والمساواة (٢٨) وعاش الجميع في صفاء ووئام وتعاون بفضل سياسة العرب الحكيمة في معاملة أهالي البلدان المفتوحة التي لا تميز بين العربي والسندى ، ولا تلجأ الا الى نوع من الضغط الاقتصادى بفرض ضريبة بسيطة في متناول كل رجل قادر ، يعفى منها العاجز والشيخ والطفل والنساء ، ومن يدخل من القادرين من الرجال في دين الاسلام . . نظير الدفاع عن روحه وممتلكاته . .

ولما كان في السند جماعات ضخمة من طائفتي الفيسيا والشودرا ومن جماعة المنبوذين تعاني الفقر والعوز والنبذ والمهانة والاهانة سرعان ما وجدت في الاسلام ديناً يسمح بالمساواة ويزيل الفوارق الطبقيّة ويلغى التمييز الطائفي، وادركت ان الاسلام يحترم كيانهن الانسانى ويتيح لهن فرص رفع مستواهن الاجتماعى وحمايتهن من حدود النظام الطائفي الهندوكى الذى يحتم على كل فرد الالتزام بسلوك معين وأعمال محددة تفرضها الطائفة التابع لها ، حتى لا يحوله الخروج عليها الى منبوذ لا ينتمى الى طائفة معينة يهيم على وجهه في الغابات وبين شعب الجبال ، بعيداً عن المدن والقرى الاهلة بالهندوك . يحرم عليه أداء الشعائر الدينية ، ويمنع من دخول المعابد وتلاوة الترانيم الفيدية . . لانه منبوذ نجس يجلب النحس لكل فرد يقترب منه أو لاي مكان يدخل فيه . . . فدخلت أفواج كبيرة من الهنوددين الاسلام عن ايمان وطوعية لتلوذ في رحابه بالمساواة في الحقوق والواجبات والامان والاطمئنان اذ لا يفضل الاسلام فرداً على فرد الا بالتقوى والعمل الصالح .

وفي هذا الجو الحر المتسامح عاش الاسلام صدر حياته في مالابار دون تدخل من السلطات الحاكمة او معارضة من الاهالى بل رحبت العائلات الهندوكية بمصاهرة المسلمين المهاجرين مما أتاح لعدد كبير من الهنود فرص الاطلاع على مبادئ الاسلام وفرائضه عن قرب . وفي رحاب المحبة والوئام ، فمن آمن بالاسلام آمن به عن اقتناع ورغبة ، وبالتالي لم يشأ في هذه الفترة صدام بين التعاليم الاسلامية والفكر الهندى . اذ لم يشعر الفكر الهندوكى بأى خطر يهدده من دخول الاسلام للهند ، ولم يجد في اقبال بعض الهنود على الاسلام ما ينقص من نفوذه . . بل اتخذ خطوات ايجابية ولم يتأخر في امعان النظر في تعاليم الاسلام والاستعانة بالتوحيد الاسلامى في تطهير ميوله الفكرية من سحر الخرافة واغراء الاسطورة .

(٢٨) د . د . أحمد محمود السادانى : « تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم » ، الجزء الاول . مكتبة الادب . القاهرة ١٩٥٧ .

وما أن وجدت التعاليم الاسلامية طريقها الى عقول الهندوك في مالابار حتى جاءت وفود من رجال الدين لرعاية الدعوة المحمدية الناشئة . . . واخذت توضح تعاليم الاسلام وتدعمها في قلوب من أسلم من الهندوك ولازالت حياتهم مرتبطة بالتقاليد الهندوكية فانتشر الاسلام بين هندوك مالابار . . . واقبلت عليه جماعات من طائفة الشودرا كانت محرومة من الحقوق الدينية الهندوكية فسمح لها الاسلام بأداء فريضة الصلاة وتلاوة القرآن الكريم في المساجد التي اهتمت في اقامتها الجاليات العربية ، وجعلتها مراكز ثقافية يشع منها نور العلم الاسلامي . ومما ساعد على توكيد الاسلام في مالابار دخول هنادكة من الاسر الحاكمة من ذوى النفوذ والسلطان في دين الاسلام حتى أصبح لا يعيش المسلمون في رعاية التسامح الهندوكى فحسب ، وانما كانوا يعيشون في حماية الحكام كذلك . ولم يحتاجوا لآى عون سياسى أو عسكرى من الدول العربية خارج الهند . . . وكان توثيق العلاقات الطيبة بين المسلمين والهندوك من أهم العوامل التي جعلت الهندوك يحسنون الاصفاء الى الاسلام بأذهان متفتحة خالية من التعصب . . . ولذلك لا أبعد عن الحقيقة اذا ما زعمت أن مذهب « سانكارا » Sankara فيلسوف الفدانتا الأول قد تأثر بالاسلام رغم استبعاد مؤرخى الفكر الهندى مثل هذا التأثير (٢٩)

مذهب سانكارا في وحدة الوجود : ولد سانكارا عام ٧٨٨ م في بلدة على ساحل مالابار . . . ونشأ في بيئة كانت تعرف الاسلام قبل أن يولد بأكثر من قرن من الزمان . . . وعاش بين قوم يحسنون معاملة المسلمين ويحترمون عقيدتهم ويسمحون لهم باقامة المساجد ، ولا يعترضون على أداء الصلاة فيها أو تلاوة القرآن الكريم . . . بل ويتركون لدعاتهم كامل الحرية في توضيح تعاليم الاسلام لكل من يستفسر عنها من عامة الهندوك ، وبذلك اتبعت لسانكارا المتوفى عام ٨٢٠ م فرص عديدة لى يسمع عن تعاليم الاسلام ويطلع على مبادئ التوحيد عن قرب في جو يفمره الاحترام المتبادل بين المسلمين والهندوك . وشب على التفكير الحر غير المتعصب المحب للتوفيق بين مختلف الافكار الدينية الهندية السائدة وبين الافكار الاسلامية . . . ولقد ساعده حب التنقل بين ربوع البلاد ، وسعيه للزهاد والنسك في صوامعهم ، ولرجال الدين في معابدهم ودخوله معهم في حوار يجادلهم في عقائدهم الدينية بغية الكشف عن الحقيقة المطلقة ، الى أن يعي كل الاتجاهات الفكرية والدينية المنتشرة في عصره ولقد انتهى سانكارا بجذله مع أصحاب العقائد المختلفة الى التمسك باله واحد مطلق لا متناه ، ولا محدود ، منزه ، هو الحقيقة الوحيدة الصادقة ، ومعرفته هي المعرفة الحققة ، وان كل ما يبدو في الكون ما هو الا وهم خادع وحلم كاذب ، لانه لا يوجد غير حقيقة واحدة هي حقيقة « برهمان » الله الأحد جوهر كل كائن في الوجود (٣٠) .

واحسب ان اثر التوحيد الاسلامى هنا واضح في فكر سانكارا مما يدعو للقول بأن سانكارا قد استنار بفكرة التوحيد الاسلامية . . . لانه كان يميل للتوفيق بين مختلف المذاهب وشتى الافكار ويهوى التنقل للاتصال بالزهاد ورجال الدين في وقت كان للمسلمين مساجد يلقي فيها علماء

(٢٩) انظر مقالنا : « أثر الفكر الاسلامى في وعى الهندوك » مجلة « المجلة » العدد ٧٦ . القاهرة . ابريل

المسلمين دروساً في التوحيد . ولا يستبعد إطلاقاً تردد سانكارا على مثل هذه المساجد ليجادل روادها ويستمتع لدروس التوحيد . . . خصوصاً إذا ما عرفنا ان سانكارا يرفض فكرة تعدد الآلهة وعبادة أوثانها ، ويرى أن آلهة شتى الأديان لا تختلف عن الإنسان إلا بالدرجة فقط وليس في النوع . وإذا كانت هذه الآلهة لا ترى فلأن طبيعتها تمكنها من الاختفاء . . كما ان خلودها نسبي ولا تعيش إلا حياة أطول من حياة الإنسان ، ولكنها لا تبقى للأبد . . وإذا كان يمكنها ان تعين الإنسان او تساعد في حياته فإنه ينبغي ألا تقدس أو تقرب إليها القرابين أو يقام لها أي نوع من الشعائر والطقوس . . لأنها تعجز عن ان تبعث في الفكر معرفة حقيقة الله الواحد في اعماق الإنسان ، وخلف كل مظاهر الطبيعة الزائفة . . بل ان حقيقة الله الواحد تكمن كذلك في تلك المعبودات التي تقدسها ، كموتها في أي كائن آخر . ولذلك يجب ألا يعبد الله في صور واصنام وأوثان وتمائيل ، لان حقيقته لا تقبل التشبيه ، غير محددة ومنزهة لا تقبل التجسيد في أي صورة أو التشخيص في أي تمثال . انما هي حقيقة مجردة مطلقة لا يعيها سوى العقل ، وان الأديان التي تتعامل مع أكثر من اله تعد ديانات شعبية وتعبر عن عقائد جماهير لم تصل تجاربها الروحية الى مرتبة النضج وحد الكمال . . وان عبادة الآلهة المشخصة في أوثان ما هي إلا عبادة متخلفة تقف عند مرحلة روحية يجب ان تتعدها وتتطور حتى تصل الى مرتبة الروحية الكاملة التي ترفض عبادة الأوثان رفضاً باتاً . (٣١)

وإذا قيل أن سانكارا اخذ هذه الوجدانية من مذهب أوتارا ميمانسا الذي ظهر في القرن الخامس قبل الميلاد اذ سبق ان دعا الى نوع من الوجدانية المجردة لبرهمن . . فان جميع الاتجاهات الفكرية في مختلف الكتب الهندوكية لا تفصل الوحدة عن التعدد وتمزجها مزجاً تاماً بحيث يصعب التمييز بينهما . . وإذا قيل ان **برهما سوترا** Brahma Sutra الذي وضعه **بادارا يانا** Badara Yana فيما بين القرنين الخامس والثالث قبل الميلاد يتكلم عن وحدة مجردة فان هذا الكتاب مختصر اختصاراً شديداً ، يضيف على فكرة الوحدة الالهية المجردة غموضاً على غموض حتى لا تخلو من ابهام . . فإذا كان مذهب أوتارا ميمانسا الذي يعد مذهب **القدينا الأول** ، وكتاب **براهما سوترا** الذي يعتبر سفر **القدينا الأول** قد تحدثا عن نوع من الوجدانية الالهية إلا ان هذه الوجدانية كانت دائماً مشوبة بالتعدد ولا يتمسك بها تمسكاً صريحاً قاطعاً واضحاً لا لبس فيه ولا تردد ، بحيث لا يؤدي تفسيرها الى مذاهب شتى يزعم كل منها انه المذهب الوحيد الذي يعبر تعبيراً صادقاً عن وجهة نظر الهندوكية الصحيحة . بينما يلاحظ في تفكير سانكارا نوع من الطفرة عندما يحسم الحقيقة ويؤكد انها الله الاحد المنزه عن كل شيء ، مما يدعو الى القول بان سانكارا قد استعان بفكر تمارس بتجارب دينية استقرت على مبادئ ثابتة وتفوقت في الخبرة الروحية في مضمار التوحيد . ذلك ان اعلان سانكارا الوجدانية المطلقة المجردة في اسلوب جلي محدد ، وفي تعبير بسيط قوى واضح يوصي بانه كان

من الهندوكية . . . الى الاسلام

على دراية واسعة بوحداية الاسلام . . الى حدان مكنته من ان يطوعها للتعاليم الهندوكية ويصل الى ان الله واحد وهو الحقيقة الوحيدة الموجودة في الكون ، ورفض تعدد الآلهة المشخصة في تماثيل وصور ، وامتنع عن تقديس الاوثان وعبادة الاصنام . . .

الا ان سانكارا اعتبر العالم الخارجي مجرد وهم لا وجود له . . وزيف لا حقيقة له . . ولذلك يقال انه تأثر بنظرية مايا Maya البوذية التي ترى في مظاهر الوجود المتعددة مجرد وهم خادع او حلم كاذب . . . ولا شك ان سانكارا هنا حاول التوفيق بين الهندوكية والبوذية كذلك . . . وبذلك يكون مذهب من اولى المذاهب التي جمعت شتى التيارات الفكرية في الهندوكية والبوذية والاسلام . . وينسب اليه الفضل في تقريب الهوة بين الاسلام والديانات الهندية . . ولا جدال في ان اثره امتد الى التصرف الاسلامي . . . لانه لما اتاحت الفرصة لصوفية الاسلام للاطلاع على مذهب الفدائنا في صورته النقية الصافية الخالية من شوائب التعدد والوثنية لقي قبولا من الكثيرين منهم .

الا ان اثر الاسلام لم يقف عند مذهب سانكارا الذي بهرته فكرة التوحيد الاسلامية وطوعها للفكر الهندوكي ، واتخذ من التنزيه المطلق اساسا لمذهبه في وحدة الوجود ، انما امتدت آثار الفكر الاسلامي الى الحياة الروحية للهندوك بوجه عام كذلك . . فان توالي زيارات علماء الاسلام من فقهاء وصوفية وفلاسفة ومتكلمين للهند لنشر الثقافة الاسلامية والتعرف على الفكر الهندي في بلاده الاصلية ، وما يتسم به من روحية كان من العوامل التي ساعدت على نشر الثقافة الاسلامية في كثير من البلدان الهندية . . وحثت على الاقبال على الكتب التي تعرض الفكر الاسلامي باللفات السائدة بين الهند . . وبذلك عرف الهندون ان الفكر الصوفي الاسلامي بدأ بالايمان بالتوحيد والاعتقاد في الواحد لا شريك له يتميز عن سائر الخلق في ذاته وصفاته وافعاله ، اله قديم ازلي سرمدي ابدى واجب الوجود مطلق العلم مطلق الارادة . اما الخلق فمحدث متغير متناه ممكن الوجود . . وان الصوفي الحقيقي هو الورع التقى الذي يزهد في الدنيا ويتبصر بأمور الدين الاسلامي ويداوم على الصلاة وتلاوة القرآن الكريم ويتأمل معانيه الروحية ويتفهم تعاليم الشريعة في ضوء السنة المحمدية وسيرة الصحابة وكان حسن البصري (٢١ - ١١٠ هـ) (٦٤٢ - ٧٢٨ م) رائد هذه الحركة . . . (٣٢)

ونقلت رابعة العدوية المتوفاة عام ١٨٥ هـ ٨٠١ م الفكر الصوفي من الايمان بالتوحيد الى التعلق بحب الله لذاته في اخلاص وصدق لا خوفا من ناره ولا طمعا في جنته . . واتخذت من مناجاة الله بكلامه الكريم والامتثال لاوامره ونواهيه سبيلا لأن يرفع الله عن قلبها الحجب التي تحول دون مشاهدته ويكشف لها عن وجهه ذي الجلال والاکرام (٣٣) . فحب رابعة العدوية انبعث من تجربة صوفية شخصية قبل ان يكون ثمرة ثقافة روحية تنم عن عاطفة ذاتية أصيلة نابعة من أعماق

(٣٢) د . محمد مصطفى حلمي : « الحياة الروحية في الاسلام » . دار احياء الكتب العربية . القاهرة ١٩٤٥ .

(٣٣) د . عبد الرحمن بدوي : « شهيد العشق الالهي » . مكتبة النهضة المصرية . القاهرة . بدون تاريخ

النفس الانسانية الصافية البريئة من التعقيد والزيف .. ولا أثر فيها للأخذ من هذه الثقافة او تلك .. فوصلت رابعة العدوية بالفكر الصوفي عند مشارف شهود الله ورؤيته ..

وسار العارث الحاسبى المتوفى عام ٢٤٣ هـ ٨٥٧ م على نهج رابعة العدوية واعتبر المحبة لله ثمرة الجهاد النفسى والجسمانى والزهد فى الدنيا وفى كل ما سوى الله .. ونابعة من دوام التفكير فى الله وطاعته فى كل ما يؤمر به .. وان الحب الالهى هو السبيل الوحيد لرؤية الحقيقة الالهية وتعزيز الايمان بها .. (٢٤) .

الا ان ابا يزيد البسطامى المتوفى عام ٢٦١ هـ (٨٧٥ م) لم يقف عند محبة الله ورؤيته . فاذا كانت معرفة الحق أساسها المحبة التى يصل اليها عن طريق المجاهدة والزهد والعبادة ، واتباع هدى رسول الله والافتداء بالسيرة المحمدية مع الالتزام بحدود الشرع ، فان هدف العبد ينبغى أن يكون الفناء فى الاله المعبود الخالق ولا يمكن أن يتم ذلك الا اذا محيت أحوال العبد ورسومه وفنيت هويته فى هوية المعبود . وغاب عن وجوده فى وجود الخالق . واندمج فى الحق اندماجا يحقق مقام الفناء فى الله عن طريق الحب والوجد والعشق ، حتى يصبح العاشق والمعشوق والعشيق واحدا لان الكل واحد فى عالم التوحيد . (٢٥) وبذلك يعد أبو يزيد البسطامى أول من استعمل كلمة الفناء بمعناها الصوفى الدقيق ، أى بمعنى محو النفس الانسانية وآثارها وصفاتها بالحب والوجد الصوفى .. وقرن العشق الصوفى بفناء الذات فى الله ، واتخذ من العاطفة الروحية أساسا لتحقيق نوع من وحدة الوجود أعطت الفكر الصوفى مرحلة انتقال بين التصوف الذى يقف عند رؤية الله وشهوده والتصوف الفلسفى الذى يحاول أن يثبت وحدة الوجود بأدلة عقلية مما أدى الى ظهور مذهب محيي الدين بن عربى (٥٦٠ - ٦٣٨ هـ ، ١١٦٤ - ١٢٤٠ م) وكان من العوامل التى قربت بين الفكرين الاسلامى والهندوكى فى الهند .

ولقد دعم **أبو القاسم الجنيد** المتوفى عام ٢٩٨ هـ ٩١٠ م اتجاهات البسطامى وذهب الى أن ارواح البشر آمنت منذ الأزل بالله واقترنت بتوحيده وهي لم تنزل فى عالم الدر .. ثم أنزل الله هذه الأرواح من عليائها الى عالم الخلق والبسها أبدانا بقصد البلاء والاختبار ، فانشغل البعض بأعراض الدنيا ونسى أصنه الطاهر وغفل عن موطنه العلوى . بينما حن البعض الآخر للعودة الى ذلك الأصل وجعل غايته هي تحقيق الرجوع الى الحال التى كان عليها قبل أن يوجد فى هذا العالم .. بأن يفنى الفرد وجوده الزمنى ويبقى فى الله وحده حتى يتحقق استيلاء الوجود الالهى على الوجود الانسانى فى حالة الفناء عن طريق الحب المستغرق فى الله .. وهي حال تمام الحب الالهى وكماله يكرس لها الصوفى حياته ومجاهداته .. (٣٦)

(٢٤) عبد الرحمن السلمى : « طبقات الصوفية » : تحقيق نور الدين شريعة جماعة الازهر للنشر والتأليف . القاهرة . ١٩٥٢ .

(٢٥) دينولد ا . نيكسون : « فى التصوف الاسلامى وتاريخه » : « ترجمة الدكتور ابو العلا عفيفى . لجنة التأليف والترجمة والنشر القاهرة ، ١٩٤٧ .

(٣٦) د . ابو العلا عفيفى : (التصوف : الشوذة الروحية فى الاسلام » دار المعارف . القاهرة ١٩٦٣ .

واذا وقف كل من السطامي والجنيد عند حال الفناء في الله باستغراق العبد في حب الخالق فان **الحسين بن منصور الحلاج** المتوفى عام ٣٠٩هـ ٩٢٢م يعد أول صوفي خاض الكلام في الماهية الالهية ، وتعرض للعلاقة التي تربط الانسان بالله في كتابه « الطواسين » . . في الأزل حيث كان الحق الذي هو الله ولا شيء معه نظر الى ذاته فأحبها وأثنى عليها . . فكان هذا تجليا لذاته في ذاته في صورة المحبة المنزهة عن كل وصف وعن كل حد . . ولذلك فان المحبة هي علة الوجود والسبب في الكثرة الوجودية . . اذ لما شاء الحق سبحانه أن يرى هذا الحب الذاتي ماثلا في صورة خارجية يشاهدها ويخاطبها . . نظر في الأزل وأخرج من العدم صورة من نفسه لها كل صفاته وأسمائه . . وبرز آدم من حبه الخالد على صورته أبد الدهر . . حتى يرى نفسه وعظم آدم ومجده لحد أن أمر الملائكة بالسجود له لأنه تجسد فيه ، وحل لاهوت الله اللامتناهي في ناسوت آدم المتناهي ، واتحدت الروح الالهية القديمة التي لا تجري عليها أحكام الفناء والتغير بالروح البشرية الحادثة التي يجري عليها أحكام الكون والفساد . . .

وان الصورة الانسانية الكاملة التي تصل الى مقام القربى ظهرت في أنوار النبوة التي انبثقت من النور المحمدي الأزلي القديم - الذي كان قبل أن تكون الاكوان وصدر عنه كل علم وعرفان - وانتقلت الى الانبياء السابقين والاولياء اللاحقين الذين هم خلفاء الله ، الشاهدون على وجوده في الكون ، لأنهم المجلي المثالي الذي تجلى فيه الانسان على صورة الله . . واذ أبى الشيطان السجود للانسان مع بقية الملائكة امعانا منه في تعظيم الله بعدم السجود لغير الله وحده . . الا أن عصى الله وخرج من طاعته . . وان محبة الله الصادقة أساسها التضحية . . فان من يحب الله ينبغي أن يقاسي من أجل محبوبه دون أن يسأل عن الأسباب . . ويتوجه لله وحده بطاعته في كل ما يأمر به . . ويحقق معنى العبودية الكاملة . . مهما كلفه ذلك من مشقة وعنت في سبيل أن يمحو آثيته ويصفو وجدانه صفاء لا يدع الشهور بالذات يحول دون الاستغراق في حب الله ، بعد أن يخلصه من الحجب الكثيفة التي تستر المحب عن المحبوب . . ويمكنه من أن يتضرع كله لله حتى يخلو له صفاء التوحيد . . وصفاء الشهود بعد صفاء فنائه ، ومحو التفرقة بين الانا الانسانية والانت الالهية ويصير الكل واحدا . .

وبذلك لم يقف الحلاج عند حد فناء العاشق في المعشوق وتحقيق نوع من الوحدة الوجدانية بين المعبود والعبد ، وانما ذهب الى أن هذا الفناء يحقق كذلك نوعا من الصفاء الوجداني يمكن الانسانية من رؤية الله وشهود وحدته وهو في حال الوحدة الكاملة معه ، فليس حال الفناء هو آخر طواف الانسان في عالم الحقيقة . . انما هو حال الشهود وهو نوع المعرفة الايجابية قد تجمع بين الوعي الوجداني واليقين العقلي تخرج الانسان من حال الاكتفاء بموقف سلبي يقف عند الفناء . . .

وان شهود وحدة الوجود لا تربط بدين معين ، لأن الاديان على اختلافها ليست الا أسماء . شتى لمسمى واحد ، او هي فروع متعددة لاصل واحد ، ومظاهر متفرعة لحقيقة واحدة . . وان اهداف اليهودية والنصرانية والاسلام لا تتغير وتتفق في المقاصد . . لأن الاديان كلها لله . . وأن من اعتنق هذا الدين أو ذاك لم يكن في الاغلب اختيارا منه بل اختيار عليه .

أحسب أن تطور الفكر الصوفي في العالم العربي حتى وصل الى ما تمسك به الحلاج من اتجاهات صوفية تستوعب ثقافات العصر ودياناته قد أحدثت ثورة فكرية في جميع أرجاء العالم الاسلامي سواء كانت في أقصى الشرق او في أقصى الغرب . ولم تكن الحياة الروحية والفكرية بالهند في معزل عن تطورات الصوفي بين المسلمين خصوصاً وان حضارة العرب الاسلامية في ذلك الوقت كانت الحضارة السائدة والسيطرة سياسياً وثقافياً على جميع الحضارات المعاصرة . فكما لم تنقطع زيارات دعاة الثقافة الاسلامية الى كثير من بلاد الهند فلقد جذبت اتجاهات الحضارة العربية الفتية مفكري الهند الذين لهم ميل روحي راسخ منذ أقدم العصور وتستطيع ان تتجاوب مع الاتجاهات الروحية الاسلامية ...

فاذا سبق ان عرفنا ان سانكارا قد تأثر بفكرة التوحيد الاسلامي . . الا ان التنزيه المطلق الذي ذهب اليه لم يلق ترحيباً عاماً ومستمر من كافة الهندوك خصوصاً وهو ينظر الى الكون على انه وهم خادع وعالم من الاحلام الكاذبة . . في حين يستطيط الفكر الهندي الافكار الالهية التي تميل الى التشبيه والتشخيص وترى الكون واقعا حيا . . فحاول راما نوجا Ramanuja الذي ظهر في جنوب الهند بالركن خلال القرن الحادي عشر الميلادي ان يطور مذهب الفيدانتا الاول لسانكارا الذي يستغرق في تنزيه الهى ينكر حقيقة الكون ووجوده . . ووضع مذهب الفيدانتا الثاني الذي يجاري اتجاهات الهند العقلية ويستوعب ثقافات العصر . . ويقوم هذا المذهب على الحقيقة الالهية هي حقيقة شهود يتوصل اليها عن طريق الحب قبل ان تكون حقيقة مجردة لا يعيها سوى العقل . . لأن حقيقة الله ليست مجرد حقيقة عقلية لا وجود لها الا في الفكر ، انما هي حقيقة شهودية تستولي على الوعي متى تحرر من قيود الحياة ، ولا يحس بأى نوع من الانفصال بين الذات والله او التمييز بين الكون والله . . ويدرك ادراكاً واعياً بأن الله والذات والكون حقيقة واحدة ، وان سبيل الذات لرؤية هذه الحقيقة هو الحب والعشق والوجد أى بهاكتي Bhakti . . وان حب الله لا يحتاج لوعظ كاهن او أداء شعائر او تلاوة كلام مقدس ، طالما ان الحب ينبعث من اعماق الذات اذ ليست للشعائر والكلام المقدس أى قدرة على بعث مثل هذا الحب في أغوار الذات ، كما أن طلب المعرفة عن طريق تحمل مشقة لمجاهدات لا تدعو الى شهود الوحدة الالهية ، لأن الحب هو العبادة الوحيدة الخالصة التي تقرب الذات من الله ، الى حد أن ينعدم التمييز بين الذات والله ويصيران حقيقة واحدة . الا ان هذا الحب الطاهر والعميق العارم الذي يستولي على الوجدان ، وذلك العشق الروحي الواعي الجياش ، وذلك الوجد الالهي الذي يذيب الذات في الحقيقة المطلقة ، ولا تجمده المعرفة العقلية المجردة ولا تستهويه الشعائر والتعاويد والطلاسم . . لم يكن معروفا بهذا الوضوح من قبل راما نوجا . . ولذلك يعتبر راما نوجا اول هندي وضع أسس حركة بهاكتي في العشق الالهي . . (٢٧)

والواقع أن اشعار الفيدا لا تحتوي الا على ادعية دينية تترنم بحب الاله **فارونا** Varuna خالق الارض والسموات . . (٢٨) وإذا كان سفر **الجيتا** Gita أى الانشودة الالهية يتضمن بعض الاشعار التي تشير الى أن الحب يحقق الوحدة بالاله كريشنا الاله الأعظم خالق الكون ، فان هذا الحب ليس كله شهوديا ، وانما هو حب لا ينفصل عن المعرفة العقلية ولا يبتعد عن حياة الزهد والمجاهدة وأداء الشعائر والقرايين وتلاوة الترانيم . . بينما يؤكد راما نوجا ان الحب هو العبادة الوحيدة الكاملة التي تحقق اتحاد الله بالروح ، ويسمح بأن يتقمص الله في البشر ليعبر عن حبه العظيم لهم. وشوقه الرائد لاتحاد الروح الانسانية بذاته الالهية عن طريق الحب، وان الروح ماتشتاق للاندماج في الله الا لانها ليست الا صورة من صور حب الله ، وان كل شيء خرج من الحب ، وكل شيء يعود الى الحب ، فاذا خرج الانسان من الحب . . ينبغى أن يعود الانسان الى مصدره الاول وهو الحب . . (١٣٩)

ونظرية راما نوجا في الحب الالهى لا تستطيع أن تخفى معالم تأثرها بنظريات الحب الوجداني الصوفي غير الفلسفى ، التي عرفها المسلمون معرفة كاملة ناضجة واضحة قبل الهنود بحوالى قرنين من الزمان ، مما يشهد على أن الاتجاهات الروحية للحضارة العربية أخذت تجذب مفكرى الهند . . وان استعانة راما نوجا بالحب الصوفي فتحت امام الفكر الهندوكى آفاقا جديدة في عالم الروح بعد أن وفق راما نوجا في مزج الاتجاهات الهندوكية الروحية باتجاهات صوفية الاسلام . . وفسر ملامح الحب الالهى الباهتة في سفر الجيتا في ضوء المذاهب الصوفية الاسلامية . . ببراعة فائقة حتى بدا مذهبه في ثوب هندوكى خالص جعل الكثيرين ينسبون اصوله الى الاصول الهندوكية من دون الاصول الصوفية الاسلامية . . ويدعون أن متصوفى الاسلام هم الذين أخذوا من العشق الهندوكى . . مع أن العكس هو الصحيح . .

ولكن يؤخذ على راما نوجا انه أقر بأن البشرية خرجت من الحب وينبغى أن تعود بالحب الى الحب . . ومع ذلك لا يمنح حق هذا الحب الا لافراد ثلاثة طوائف من دون طائفة الشودرا وجماعة المنبوذين . . ويزعم أن هذا الحب الالهى لا يقوى عليه سوى البرهمى أو الكشاترى أو الفيشى . . ولذلك لا يجوز للشودرى أو المنبوذين يحب الله لأن مرتبته الانسانية المنحطة تحرمه من اسماى درجات العبادة وهي الحب الالهى . .

وعند راما نوجا تكاد تنتهى مرحلة من مراحل الفكر الهندى وهو يتعامل مع الثقافة الاسلامية في تسامح وحرية نجح الاسلام خلالها في أن يتفاعل مع الثقافة الهندوكية ويصفى عقيدتها في الألوهية من بعض شوائب التعدد والوثنية ويفهرها بفيض من العواطف الجياشة بحب الله ، دون أن يترك أى تحديات حضارية . . أو عقيدة استعلاء فكرى أو حزازات ثقافية . بل لم يلحظ عامة الهنادكة وخاصتهم مدى تأثر نظريات سانكارا وراما نوجا بالفكر الاسلامى ، واعتبروا هذه النظريات مجرد تطور طبيعى تلقائى منبعثة من داخل الفكر الهندوكى ذاته . . وتسمح بها ما تتضمنه مقومات

Downson J. : Hindu classical dictionary, op. cip.

(٢٨)

Radhakrishnan, S : The Vedanta, op. cip.

(١٣٩)

هذا الفكر من امكانيات دون أن يستعين بأى ثقافة غربية ، وذلك لأن الفكر الهندوكى فى تأثيره بالثقافة الاسلامية لم يشعر بأى تحديات تجرّفه فى تيارات تتضارب مع مقوماته الأصيلة أو تهدد سير تقدمه . . . وكان المفكرون الهندوك من البراعة بحيث أن مزجهم الثقافات الهندية والاسلامية بلغ حدا من التوافق والتناسق والانسجام لم يدع عامة الهندوك وخاصتهم ينتبهون لمواضع تسرب الافكار الاسلامية الى صميم الافكار الهندوكية . . . وبالتالى لم يشعر أحد منهم بأن هناك فكرا غريبا يريد أن يفرض اتجاهاته على فكرهم . . . ولذلك لم يظهر فى هذه المرحلة أى تكتل ثقافى بين الهندود ضد الحضارة العربية وثقافتها الاسلامية يحاول أن يعترض انتشار الفكر العربى الاسلامى بين عامة الهندوك .



(ب) ولو كانت مساحة الهند تقارب مساحة مصر والشام ، أو مساحة العراق وإيران ، وكانت أرضها سهلة المواصلات لا تنتشر فيها الاحراش والصحارى والجبال لتمكن محمد بن القاسم ، بعد أن تيسر له الامر فى السند وملتان ، أن يستمر فى فتح بلدان أخرى فى الهند قبل أن يستدعيه الخليفة الاموى سليمان بن عبد الملك ويأمر بقتله بسبب الوشاية ويدافع الحسد والغيرة ، ولربما تهيات ظروف افضل لمن أتى بعده من الحكام العرب ساعدت على نشر الاسلام وثقافته فى رحاب الحرية والتسامح والاخاء كما حدث فى شتى البلدان الشرقية من مصر والشام والعراق وإيران . ولكن لما كانت الهند قارة بأسرها يحتاج فتحها لسنين طوال ، ولحروب متواصلة لا تتأثر بالتيارات السياسية المتضاربة التى تتصارع على الحكم المركزى فى دمشق ثم بعد ذلك فى بغداد أو فى القاهرة . . . فلقد تعرض الحكم العربى الاسلامى فى الهند لمحن مستمرة ، خصوصا بعد أن أخذ يتوافد على البلدان الهندية افواج الشيعة الهاربون من الاضطهاد الاموى أو العباسى ، وعمدت الى نشر دعوة الشيعة التى وجدت قبولا من الكثيرين بفضل ما اتبعته من أساليب سليمة وفقت فى اجتذاب فئات كثيرة وجدت فى بعض تعاليم الشيعة ما يستهوى عقولهم الهندوكية ، لأن الرواد الاوائل من دعاة الشيعة اعتمدوا على أساليب الدعوة المنظمة التى يسبقها تدريب عملى كامل على مختلف طرق بث الدعوات الدينية خاصة على فنون التستر والاستدراج ودراية واسعة بشتى عادات الهندود وتقاليدهم وعقائدهم وكيفية الاستعانة بها كقاعدة لبدء الدعوة مما ساعدهم على اقناع الكثيرين من الهندود باعتناق المذهب الشيعى . وشجع المزيد من رجال الشيعة على التدفق على مختلف بلدان الهند فرادى وجماعات . وكان من بينهم العالم والفيلسوف والجندى والتاجر ، وعلى رأسهم دعاة الشيعة الفاطميون . فلما كثر عددهم وامتد نفوذهم قامت ممالك خاصة بهم لا تخضع لسلطان الخلافة الاسلامية شجعت قرامطة البحرين والاحساء على الهجرة الى الهند . . . وكانوا من العوامل القوية التى دعمت الوجود الشيعى فى الهند . . . ودفع قادة الشيعة على تحدى السلطات الحاكمة فانقلبت خلافتات الاحزاب الاسلامية الى الساحة الهندية ودب صراع مرير بين طوائف المسلمين لم يتهم عامة الهندوك اصل بواعثه ودوافعه فى اول الامر . . . ولم يروا فيه الا نوعا

من الهندوكية . . . الى الاسلام

من التنافس على الاستيلاء على اراضيهم ، بينماهم اصحاب الارض الاصليون ، وجميع المسلمين غرباء اجانب ، فبدأت تتسرب الى قلوبهم مشاعر من الضيق والتذمر وتراودهم رغبات استرداد الارض المسلوقة وطرد الدخلاء من المسلمين . . فتوسعت دائرة الصراع وتضاربت مطامع مختلف الاحزاب الاسلامية والهندوكية ، واشتد النزاع بين السننيين والشيعة والهنادكة ، وعمت الحزازات والفتن والثورات ، فسادت القلاقل والاضطرابات المجتمع الهندي واختفى عبر التسامح والحرية والاخاء ، خصوصا بعد أن ضعفت قبضة الحكم العباسي على الولايات الهندية مما شجع حكام بعض البلاد القريبة من الحدود الهندية على دخول الهند لتوطيد الامن فيها واعلاء كلمة الاسلام . .

ولقد قام **محمود الغزنوي** بسبع عشرة غزوة من عام ٣٩١ هـ - ٤١٧ هـ ١٠٠٠ م - ١٠٢٦ م حتى استولى على شمال الهند بعد أن أعلن حرباً مقدسة ضد الهندوك واستباح دمهم وهبهم معابدهم وحطم أصنامهم . . وضد الشيعة وأخذ يذبح في القرامطة واعتقل زعماء الشيعة لافسادهم الدين الاسلامي . الا أن الغزو الغزنوي غالى في الذبح والهدم ، وحاد عن القواعد الاسلامية المرعية في فتح البلدان التي تقوم على التسامح وحسن معاملة الاهالي وتأمينهم على ارواحهم واموالهم وممتلكاتهم بعد الاستسلام ، واكتفى بأن نظر الى الهندوك على أنهم كفار دمهم مباح واموالهم غنائم . . . والى القرامطة والشيعة على أنهم زنادقة مفسدون للتعاليم الاسلامية يجب قتلهم . . . الا أن هذه السياسة التي تبعد عن تقاليد الفتوحات في صدر الاسلام وتقوم على العنف والقسوة لم تعط الفرصة لاستقرار الحكم الغزنوي ، وأخذ الجميع يتربصون بالغزنويين . . وسرعان ما انهارت الدولة الغزنوية وانقسمت الى دويلات متنازعة اقتسمها السلاجقة والقرامطة والرجبوتيون ، وقوى نفوذ الهندوك والشيعة بعد خروج زعمائهم من المعتقلات والسجون .

ولما حاول **محمد الفوري** (٥٧٠ هـ - ٦٠٢ هـ ، ١١٧٤ م - ١٢٠٦ م) توحيد الهند من جديد لجأ الى العنف وقضى على حكم القرامطة ونفوذ الشيعة وسلطان الامراء الراجبوتيين من الهنادكة . الا انه لم يترك وريثا ، قال الحكم الى الماليك الذين استعاد الشيعة نفوذهم في عهدهم بعد أن نزحت اعداد كبيرة من شيعة الفاطميين اثر سقوط الدولة الفاطمية في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ، وبعد أن توافدت جماعات من الاسماعيلية النزارية حين ذك المفول معاقلهم في قلعة الموت بايران . . .

ولا شك في أن احزاب الشيعة بفضل دعوتها السلمية استطاعت أن تستميل الكثير من العقول الهندية ، رغم الحروب المقدسة التي أعلنها الغزنويون والفوريون والماليك عليهم ، ووفق دعائهم رغم تعرضهم للاضطهاد في اجتذاب فئات كثيرة الى المذهب الشيعي بفضل قدراتهم على التستر واستدراج الهندوك وكسب ثقتهم بمجارات عقائدهم في أول الامر . . ثم محاولة اقناعهم تدريجيا باعتراف تعاليم المذهب الشيعي حتى استطاع داع تركي يدعى « نور الدين ترك » من جمع شيعة الهندستان والحجرات وركزهم في دلهي حتى أصبحوا كتلة تهدد الحكم المملوكي . . ويذهب البعض الى أن الداعي نور الدين ترك هو نفسه الداعي « نور الدين ستاجر » الذي ظهر في الحجرات وتستر وراء اسم هندي هو « نورستاجر » بمعنى معلم النور الحقيقي . . في

حين أن اسمه الاصلى هو « سعادات » ولقد اهتم بحض الهنود على الدخول في عقيدة الاسماعيلية النزارية . (٣٩ ب)

الا أن أساليب الشيعة السلمية في استدراج الهنود الى الاسلام لم تستطع أن تزيل الرعب الذى بثته حروب الغزاة المسلمين ، وما أن دخل الشيعة في صراع مرير مع هؤلاء الغزاة حتى اثيرت حولهم الشكوك والريب بسبب ما يسلكونه من حيل خداعة توقع الهنود في احابيل الشيعة فسادت اتجاهات عقلية بين الهنود لا ترتاح للمسلمين كافة وترتاب في كل ما ينادون به من تعاليم ، وفقدت الامل في قدرة الثقافة الاسلامية على النهوض بالهنود ، فتكون مجتمع تنهكه الحزازات الدينية وتشيع فيه الفتن العقائدية ، بل تكون بيئة فكرية لا تسمح لهندوكى أن يستسلم لسحر تعاليم الاسلام السمحة البسيطة الواضحة ، وتندد بسياسة العنف من ناحية واساليب الخداع من ناحية أخرى ، وتدعو لأن يلتف عامة الهنود حول الامراء الراجبوتيين من الكشاتريا أو حول رجال الدين من البراهمة ، فعمت الهنود نعمة وطنية قومية يفذيها امتعاض فكرى انصرف عن التعاطف مع الثقافة الاسلامية وقامت دعوات تستنهض الهمم لطرد المسلمين الدخلاء الغرباء الاجانب ، وتحفز العقول لأحياء الحضارات الهندوكية القديمة ، ولا تفرط في مقومات الثقافة الهندوكية ، وترفض أن تقدم تراثها الفكرى قربانا للحضارة الاسلامية . وظهر نتيجة لذلك نوع من الصراع الفكرى بين المسلمين والهنود ، وقويت الدعوات التى تطالب بتمجيد الحضارات الهندية الاصيلية وبعث الثقافات الفيدية وتجديد حيوية الفكر الهندوكى وتجنب التأثير بالاسلام . الا أن هذه الدعوات راعت على الدوام تطهير العقائد الهندوكية من الخرافة والاسطورة وتطويعها للعقل والمنطق ، وعرضها في صور بسيطة تخلو من التعقيد والفموض مما جعلها لا تamen عدم التأثير بالاسلام . بل ان مرارة الصراع الدينى بين المسلمين والهنود وما يثيره من قلاقل واضطرابات أدت الى ظهور حركات فكرية حاولت التوفيق بين الاسلام والهندوكية اشترك فيها الهنادكة والشيعة والصوفية لتخفيف حدة التوتر في المجتمع الهندى وتهيئة الجميع لأن يقوم بينهم تعايش سلمى حتى تستقر الحياة وترتاح القلوب وتطمئن العقول - يسوق الى ضرب من الوحدة الفكرية تربط بين الأديان وتزيل الفوارق القومية ، وتؤدى الى التفاف كل الهنود على اختلاف مشاربهم الدينية والعنصرية حول عقيدة واحدة ووطن واحد . .

ولذلك يمكن أن نفصل بين مرحلتين مر بهما الفكر الهندى فيما بين القرنين الحادى عشر والسادس عشر للميلاد :

المرحلة الاولى هي مرحلة احياء الفكر الهندى ابتداء من القرن الحادى عشر الميلادى الى نهاية القرن الثالث عشر الميلادى . ولقد ساهم في هذه المرحلة كل من القشنيين والشيبيين وبذلوا الجهود لتجديد حيوية العقائد الهندوكية . . فبرز من بين القشنيين نيمباركا وماذا بينما نجد المذاهب الشيعية وأهمها : ١ - مذهب كشميرا . . ٢ - مذهب فيرا . . ٣ - مذهب شيندانتا . . قد سحبت الزعامة الشعبية من المفكرين القشنيين بسبب تمشيها مع التطورات

الاجتماعية التي تفاعلت مع التعاليم الاسلامية في المساواة والاخاء التي ترفض التفرقة الطائفية والعنصرية والطبقية ، وتحترم العمل اليدوى مهما كان وضعيا ، وتعرض على زواج الاطفال وحرق الارامل احياء مع ازواجهن المتوفين ..

والمرحلة الثانية هي مرحلة التوفيق بين العقائد والدعوة الى وحدة الاديان . وقد اشترك فيها الحكام والشعراء والمفكرون فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد بهدف جمع شمل جميع الهنود حول ديانة واحدة تخلق منهم أمة واحدة ذات قومية واحدة متجانسة في الفكر والعقيدة .

مرحلة احياء الفكر الهندوكي :

(١) المفكرون القشنويون :

✽ **نيمباركا Nimbarka** : هو مفكر برهمي قشنوي ظهر في القرن الحادى عشر للميلاد . . اقام مذهبه على أسس قيادية يوبانيشادية خلال تفسيرات قشنوية ..

يذهب نيمباركا الى أن برهمان أو قشنوهو خالق الكون المنبث في ثنياه .. فكل شيء فيه برهمان .. وبرهمان في كل شيء .. وكل ما يبدو غير برهمان فان جوهره برهمان ، ويكمن فيه برهمان .. فالخلق صدر عن برهمان ويكمن فيه برهمان .. ولا ينم هذا الخلق عن نقص في برهمان قصد به أن يحقق الكمال لذاته .. انما الخلق بالنسبة لبرهمان ما هو الا نوع من الهواية الرياضية Lila لا هدف لها سوى اللعب البرىء من الغرض .. واذا خرج الكون من صلب طبيعة برهمان الكاملة فانه خرج بفضل بركته ويعيش في هذه البركة ويعود اليها في النهاية .. ولذلك فان برهمان المطلق غير ثابت ، دائم التغير ودائم التطور أى في حالة صيرورة مستمرة .. فهو كائن وغير كائن .. متغير وغير متغير في نفس الوقت .. ولهذا السبب فان كل ما يصدر عنه من افعال لا يقصد بالضرورة تحقيق نوع من الكمال لانها لا تصدر عن بواعث معينة او تهدف بلوغ غرض معين .. انما تتم عن هواية Lila لا تخضع لضغط رغبة ما .. بل ان اكتمال برهمان المطلق بالسعادة هو الذى يفيض بالخلق .. فالخلق لا يكمل الخالق .. انما الخلق تعبير عن كمال برهمان ..

ولا يمكن ادراك برهمان بالحواس أو بالعقل .. ولا يوجد دليل مادى أو برهان عقلى على وجوده الا ما تنص عليه الكتب الدينية من قيادية وبرهمانية ويوبانيشادية وقشنوية .. ويجب الايمان بوجوده اولا .. ويمكن محاولة التثبت من هذا الوجود عن طريق التذوق الروحى .. ولنلمح ما هو عليه برهمان من جلال وجمال .. اذ تتمثل في برهمان صفات الجلال من معرفته بكل شيء وقدرته على كل شيء وكموته في كل شيء .. بينما تتمثل صفات الجمال في نعيمه وبركته وسروره ، وفي تجليه في كل مظهر من مظاهر الكون ..

ويتكون الخلق عند نيمباركا من مادة وروح .. ولا تخرج المادة عن المواد الأولية التي توجد في الزمان والمكان .. بينما توجد ارواح لا نهائية العدد متميزة فيما بينها وتختلف كذلك عن برهمان .. تعاني العذاب في الارض بسبب ما اقترفته من آثام في حيواتها السابقة .. ولكن

نيمباركا لم ينقل عن أن يتساءل عن رحمة برهمن وكيف أدت هوايته Lila الى خلق الكون الى تعذيب البشر في الارض .. الا أن خلق هذه الارواح لا يتم الا في حدود أفعال هذه الارواح في حياة سابقة .. وان ما يلاقيه الانسان من شقاء وآلام في الدنيا ناتج عن آثام ارتكبت في حياة ماضية .. وحيث أن حياة واحدة لا تكفي للتكفير عن الذنوب والخطايا فقبل عقيدة التناسخ التي تذهب الى أن هناك سلسلة مثالية من الولادة والموت تمر بها الروح حتى يتم تطهيرها وتحرر نهائيا من الشهوة والرغبة والاهواء ..

ولكن لا يمكن أن يتحقق مثل هذا الخلاص الا بالسلوك الفاضل غير الاناني ، الذي يبدأ بمخافة برهمن والاقبال على معرفته من الكتب الدينية التي ترشده الى أداء العبادات والفرائض وتحثه على التأمل في برهمن والتوكل عليه .. ولكن العلاقة بين الله والانسان يجب ألا تقف عند الخوف والطاعة .. انما يجب أن تدعم بالمحبة التي هي اقرب الطرق الى برهمن والى الحرية .. وان الروح المتحررة لا تفنى في وجود آخر انما تبقى في كيان مستقل أشبه بوجود برهمن .. الا أن الروح الكاملة لا تبلغ مثل هذا الكمال وذلك الوجود في الحياة الدنيا .. اذ لا يتحقق الا في نهاية الترحال والطواف وبعد آخر موت .. (٤٠)

✽ مادفا Madha : ولد في نهاية القرن الثاني عشر للميلاد عام ١١٩٩ م ، ويعد من أشد المتعلقين بأسفار الفيدا والمدافعين عنها بالجدل الفعلي والمنطق الاستدلالي .. وما أشبهه في ذلك بعلماء الكلام المسلمين عند دفاعهم عن القرآن الكريم ، وما يتضمنه من تعاليم بالحجج والبراهين على اعتبار أنه المصدر الاول للحقيقة .

ولذلك اتخذ مادفا من عقائد الفيدا أساس كل فكر سليم ومذهب صحيح .. ومن يطلع على أسفار الفيدا اطلاعا كاملا يتوصل الى المعرفة الشاملة الواضحة .. لأن ما يتوصل اليه من معرفة عن طريق الحواس والعقل والاستدلال والاقتوال الماثورة ما هي الا معرفة جزئية .. تدعو الفكر لأن ينظر في النصوص الفيدية نظرة جزئية .. فيقع في حيرة ويظن بأن هناك تناقضا بين هذه النصوص .. ويتعد عن الحقيقة .. بينما لغة الفيدا هي لغة العقل الكامل الذي توصل الى المعرفة الكلية .. وان ما يلاحظ من تناقض فيما بين بعض نصوص الفيدا يرجع الى تشتت العقل ، وانشغاله بمعارف جزئية هي التي توقعه في حبال هذا التناقض .. وتبعده عن المعرفة الكلية التي ينمى فيها مثل هذا التناقض .. ولذلك ينبغي أخذ ما في الفيدا من حقائق على انها وحدة متكاملة .. والنظر الى ما تعبر به عن الحقيقة نظرة شاملة .. اذ من خلال النظرة الشاملة الى وحدة الفيدا الكاملة يختفي التناقض في النصوص ، ويظهر ما تنطوي عليه حقيقتها من تناسق ..

ان الهدف الاول من معرفة الفيدا وفهمها فهمها شاملا هو معرفة الحقيقة الخالدة ، ورؤية برهمن أو فشنو الذي يبعث التناسق في الفكر الفيدى .. وان الفيدا لا تستمد قوتها من أنها تعاليم موروثة نزل بها وحي من السماء .. او من أنها اقوال ماثورة متداولة وصفها شعراء

وحكماء . . . أو من أنها سجل حافل يلقي أنواعاً مختلفة من السلوك الفاضل والعبادات أو التقاليد . . . أو من أسفار تعرض الحقيقة في درجات متفاوتة تسمح برؤى متنوعة لأفراد متفاوتين في درجات المعرفة ، تحثهم على وضع نظريات مختلفة عن الكون وعناصره . . . أو من أنها تنادى بالهة كثيرين على أنهم حكام للكون ويحق لهم المطالبة بالعبادة والتقديس . . . إنما تستمد الفيدا قوتها من أنها تعبر عن الحقيقة الكاملة في وحدة شاملة . . .

وان الإيمان بالفيدا يفترض رفض الأفكار الحسية الشائعة والنظريات العقلية المتعارضة . . . ويدعو الى السعي من أجل مشاهدة التناسق الداخلي الذي يشمل كل الفيدا . . . ورؤية الحقيقة المطلقة التي تضمها جميعاً . . . وان أهم الأعمال هي الكتابات التي توضح هذه الرؤية المتناسقة في الفيدا . مثل كتاب **براهما سوترا** Brahasutra الذي يشرح فلسفة برهمن في نطاق الفيدا ، ويبين ما في الفيدا من تناسق ووحدة فكرية تخلو من التناقض وتدعو الى الإيمان ببرهمن على اعتبار أنه الحق . . . لان الإيمان ببرهمن يمكن الفرد من الوصول الى المعرفة الحققة . . . فاذا كانت المعرفة الحققة تساعد على اتباع السلوك الفاضل الذي يحقق الخلاص والخلود فان كل ذلك لا يتم الا بعون برهمن ذاته . . . لان كل معرفة وكل سلوك مرتبط ببرهمن وبدون عونه لا يتحقق شيء . . .

ولذلك يذهب مادفا الى أن مهمة الفكر الأولى هي البحث عن الثروة الداخلية في التعاليم الفيدية بالكشف عن المطلق اللانهاى في برهمن ، ودراسة أوجه الخلاف بين المعرفة الحققة وشتى مستويات اللا معرفة . . . بهدف تحديد المعرفة الصادقة التي تبعث من ثروة التعاليم الفيدية . . . اذ لا يوجد تفاوت في المعرفة . . . لأن تصور مثل التفاوت ينم عن جهل ناجم عن وهم خداع يسوق للشر وينمى الكراهية ويدعو للتعلم بالديناميات مما يعرقل الخلاص ويعوق الحرية . . . ولذلك يجب الارتياح في مختلف مصادر المعرفة ما عدا الفيدا . . . حتى لا يستسلم الفكر لمعرفة ظنية جزئية . . . ويقبل على دراسة أسفار الفيدا حتى يحصل على الثروة الفيدية التي تتسامى على التجربة وتقوم على نظرة روحية لا تقع في زيف المتناقضات ، وتعلو على التجريبي الذي يخلو من المطلق والكمال ويدعو الى الشك في وجود هذا المطلق وذلك الكامل . . . الا أن ادراك النقص في الواقع التجريبي يفترض ضمناً وجود الكمال في نفس الوقت الذي يثير فيه الشك في وجود مثل هذا الكمال . . . ولكن الشك أساس الفلسفة التي تدعو الى طلب المعرفة وتحقيق الكمال . . . وان الفلسفة ليست من خلق الانسان إنما تنجم عن العنصر الالهي في الانسان ، وهي فضل من برهمن لأنها هي عملية البحث عن أرفع مصادر المعرفة . . . وموضوعها الأول الحقيقة الكبرى التي جوهرها برهمن الذي تترنم به الفيدا .

ان برهمن هو أعظم حقيقة بل هو الحقيقة الوحيدة حتى لا يوجد شيء خارج برهمن وأنه شيء كل الأشياء . . . وأنه واحد لا ثان له ولا شريك . . . وأنه الحقيقة المطلقة فوق مستوى الإدراك . . . واجب الوجود . . . تام الكمال . . . خالد . . . قادر على كل شيء . . . ومصدر كل شيء . . . مانح الحقيقة لكل شيء . . . ولذلك فان برهمن الذي هو فئس هو الذي يعطى الشيء ذاته وموضوعيته ووظيفته . . . فهو العلة الأولى لكل شيء ومصدر كل فعل . . . فهو الذي خلق الأشياء

وخلق الأشياء التي تصنع أشياء ويصدر عنها أفعال .. وان كل الأشياء ما هي الا مظاهر لحقيقة فُشنو أو لفاعليته .. الخالقة ...

بينما يتكون هذا الكون الذي هو عالم الأشياء التي خلقها برهمان من ١ - أرواح واعية فردية متعددة - ٢ - غير واعية منها الدائم مثل أسفار الفيدا أول خلق برهمان وأسمى مخلوقاته فهي لغة برهمان ولسان فُشنو .. ومنها الدائم المؤقت كالمادة الأولية والمكان والزمان .. ومنها المؤقت مثل الأدوات والآلات ومختلف الأشياء المصنوعة من المادة ... اما عن الروح فهي تتعرض لاحوال الكون والفساد من المعرفة والجهل ومن الحرية والعبودية ومن المركز الطائفي والوضع العائلي .. ولذلك فان هناك تفاوتاً بين الأرواح .. فضلاً عن أنه لا توجد روح مطلقة الحصرية وصلت الى العلم الكامل وحقت الوجود الشامل .. وان كان كل انسان يتوق الى مثل هذه الحرية .. فان السبيل اليها يتم عن طريق دراسة فلسفة برهمان التي تحرر الروح من قيودها الارضية بالمعرفة الحقّة الخالية من التناقض والوهم وتتميز بالوضوح والجلال .. ولذلك فان كل من يصل الى توضيح أفضل للفيدا ويحقق هدف فلسفة برهمان في جعل الفيديا جليلة بعيدة عن التعارض والتضارب يولد ولادة أرفع ، ويعيش حياة أكرم في طائفة أرقى ، ويصل الى وضع اجتماعي أسمى .. وكل فرد مهما كانت درجة الطائفة التي ينتمي اليها - حتى ولو كان شودريا - يستطيع ان يقبل على دراسة الفيديا ويساهم في تدعيم فلسفة برهمان .. بل ان مادفا طالب الهيئات الحاكمة بأن النظم التعليمية التي تسير للجميع سبل دراسة فلسفة برهمان منذ الصغر حتى ينشأ الصغار على الايمان بالفيديا، ويشب كل فرد على معرفة فلسفة برهمان .. حتى يلم أي انسان بالمعرفة الحقّة المأما تاما واضحا جليا يمكنه ان يصل الى نهاية طريق الخلاص ويحقق لروحه الحرية المنشودة بفضل فُشنو واعوانه .. اذ لا يمكن ان يصل أحد الى مثل هذه الحرية قبل ان يعرف برهمان .. ولكي يعرف برهمان يجب ان يكون الفرد برهمان .. لانه لا يعرف برهمان سوى برهمان .. ولكي يكون الفرد برهمانا ينبغي ان يتمثل بفلسفة برهمان .. (٤١)

لاشك في أن فلسفة مادفا تحاول ان تؤكد ان الوحدة الالهية نبعت من صميم الفكر الهندي .. ولم تفد اليه من الفكر الاسلامي .. وان التمسك بأسفار الفيديا وفلسفة برهمان كفيلا ان يحققا للهندوكي كل أهدافه الدينية .. وان الفكر الاسلامي ليس الفكر المبدع الاوحد في ميدان التوحيد الالهي .. الا ان فلسفته لم تستطع ان تخفي تأثيرها بمنهج علم الكلام الاسلامي في مناقشة الافكار الدينية والدفاع عن العقائد بالحجج والبراهين العقلية .. وان كان الهنود يزعمون ان البوذيين سبقوا المسلمين في الجدل الديني الذي يعتمد على المنطق والاستدلال .. فلا شك في انه ثبت ان علم الكلام - الذي بواعث نشأته اسلامية ومقاصد أهدافه اسلامية - من نتاج العقلية العربية الاسلامية .. (٤٢) وجاء الى الهند مع الوفود المتتالية من علماء المسلمين ومفكرهم

(٤١) Roma Chaudhuri : "Nimbarka", History of Philosophy : Eastern and Western, op. cip.

(٤٢) H.N. Raghavendrchar : Madhva : History of Philosophy : Eastern and Western op. cip.

الذين اهتموا بتوضيح تعاليم الاسلام في اذهان عامة المسلمين من الهنود وتنقية عقيدتهم الاسلامية من رواسب التقاليد الهندية وبقايا التبراث الهندوكي . . مما دعا الكثير من مفكرى الهندوك الى الاستعانة بمنهج علم الكلام في مناقشة الامور الدينية حتى يمكنهم توضيح تعاليم الفيدا والدفاع عن عقائدها . .

٢ - المذاهب الشيفية :

واذا ما انتقلنا الى المفكرين الشيفيين وما وصلوا اليه من مذاهب نجد ان المذاهب الشيفية سارت على نفس منوال المذاهب الفشنوية من حيث حرصها على وضع فلسفات مستمدة أصلا من صلب الفكر الهندى والعقائد الهندوكية . الا انها كانت اكثر اتصالا بعامة الشعب لاهتمامها بالاساطير ومجاراتها للتطورات الاجتماعية التى ادخلها الاسلام في الهند . . وحاولت أن تجمع حولها سواد الهندوك وتفقد الاسلام ميزة من أهم مميزاته التى تغرى الهنادكة باعتناق العقائد الاسلامية . متظاهرة بأنها استمدت مبادئ هذا التطور الاجتماعى من التعاليم البوذية والجينية ، التى تدعو الى المساواة والاخاء وعدم التمييز بين الافراد والطبقات والاجناس ، الا على أساس المجاهدات والعمل الصالح . . وتمسكة في نفس الوقت اشد التمسك بالتعاليم الفيدية حسب التفسيرات الشيفية التى حاولت ان تكتسب مميزات التوحيد الاسلامى بالقاء أضواء جديدة على فكرة الألوهية الهندوكية . . وعلى الضبط الروحى والتركيز الفكرى والتأمل . . كطرق لتحقيق الوحدة الكاملة مع شيفا . . وتحليل الاسفار الشيفية Agamas تحليلات يتمشى مع مختلف الاتجاهات الدينية والشعبية السائدة .

مذهب كشميرا : Kasmira عرض هذا المذهب **فاشوجوبتا** (٨٢٥ م) Vasugupta في كتابه شيفا سوترا Siva Sutra الذى علق عليه ودعم اتجاهاته شيندا Spanda واذاعه مفكرو كشمير ونشروه بين مواطنيهم خلال القرن الحادى عشر للميلاد . . وما سمي كشميرا الا لان معظم دعائه ظهروا في كشمير في وقت كانت تنشر فيها البوذية من ناحية، بينما كان أهلها من أوائل الهنود الذين عرفوا الاسلام واعتنق عقائده الكثيرون منهم من ناحية أخرى . .

تتسم تعاليم هذا المذهب بنوع من التوحيد يتخطى ما تقف عنده الكتب الفيدية أو غيرها من الكتب الهندية المقدسة . . كما يدعو الى الاخاء الانسانى ، فلا يميز بين طائفة أو أخرى ولا ينظر الى الشودرى على انه أدنى من البرهمى . . ويرى ان معيار الطهارة وسبيل تحقيق الارادة الحرة يقوم اساسا على المجاهدة والضبط الروحى . . وأن الارادة الحرة هى القيمة العليا في الوجود ، ولا تتركز الا في شيفا الذى تكاد معرفته معرفة كاملة مطلقة مستحيلة . . .

وأول ما يؤكده فلسفة مذهب كشمير ان الاسمى (شيفا) هو الحقيقة المطلقة الوحيدة الذى لا توجد خارجه حقيقة . . وهي لا توصف . . فهي مسند اليه بدون مسند . . وليس لها حدود فلا تعرف ، أو تعرف ولا يجوز بصددها سؤال أو جواب . . ولذلك لا يمكن التحدث عنها بأنها هذا أو ذاك . . لانها ليست هذا وليست ذاك . . ان العقل الانسانى محدود عاجز عن أن يدرك شيفا أو الاسمى ، لانه ليس بشئ يمكن أن يحس أو يدرك أو يعرف . . ومهما بلغنا من

القدرة على استخدام الكلمات والعبارات فانها لا تستطيع تحديد فكرة عن طبيعة شيئا .. الا انه اذا كان لا يمكن ادراك الاسمى فان العقل يمكن ان يستدل عليه باعتبار انه العقلة الاولى للوجود .. ويمكن رؤيته عن طريق ما يبدو في الكون والطبيعة من نظام وجمال وتدبير ..

ولكن ليس معنى ذلك ان للطبيعة وجودا مستقلا عن الله ، وان الله علة خارجية للوجود .. لان ما يبدو في الوجود هو من الذهن الكلى ، حيث ان الله يتعدى كل تحديد مكاني أو زمني أو علوي .. لان المكان والزمان والعلية ترتبط أصلا بالتجربة .. بينما الاسمى هو الارادة الحرة الكلية المطلقة من كل تحديد .. خرج الكل من ذاته .. في داخل ذاته .. بواسطة ذاته .. اما عالم التجربة فما هو الا مظهر للارادة العليا التي هي الحقيقة المطلقة لكل شيء .. وان كل ما يعرف على المستوى التجريبي ليس الا مظاهر .. لان قدرة الذات في المستوى التجريبي تقف عند معرفة الموضوع ، كما يظهر في أحوال محددة من المكان والزمان والعلية ، ولا تصل الى معرفة الموضوع في ذاته ..

واذا ادعى أحد ان للعالم الخارجى وجودا مستقلا عن الذات الفردة فان هذا الوجود متصل بطبيعة الفكر ، أى ليس له وجود مستقل عن الفكر .. ان الذات عندما تحصل على معرفة ، نظواهر الحسية عن طريق التجربة الحسية أو الاستدلال فهي لا تحصل الا على حالات ذهنية رحتية ليس لها حقيقة دائمة مطلقة .. لان عالم الحقيقة هو عالم الذهن الكلى الموجود قبل ذهن الفرد وبعده .. الا ان الذهن الفردى يتأثر بالموضوعات الخارجية أو يدركها في ضوء الآثار الراسبة في الذات من التجارب الماضية .. اذ ان الذهن الفردى في حالة الادراك لا يعي الا صورة نفسية ترجع الى العالم الخارجى وقت الادراك ، أو يستعيد آثارا راسبة في الذهن من زمن سابق كما في حالات التخيل والتصور والحلم .. ولكن أثر الموضوع الخارجى على الذهن لا يشبه أثر الخاتم على الشمع ، لأن أثره أشبه بانعكاس صورة على مرآة صافية .. وفي الذهن تظهر انعكاسات الاشياء دون أن تفقد حقيقتها النقية المنفصلة ..

الا ان الذهن مضى بذاته ، ويمتاز على المرآة في انه لا يحتاج لضوء خارجى ليعكس الصور .. والذهن المضى بذاته يستقبل الافكار وينيرها من ذاته .. ولذلك يمكن للذهن أن يعرف ذاته في صفاء كامل ، خصوصا في حالة الوجود الصوفى ، ويقدر على تحليل الانفعالات المختلفة التى تنتابه .. ويمكنه أن يحتفظ بهذه الانفعالات على شكل آثار راسبة تتراكم في مخزن الذاكرة لتعيينه على تكوين حالات ذهنية وصور فكرية جديدة ..

واذا كان الذهن الانسانى مستنيرا بذاته الفردة ويمكنه ان يعرف انه مستنير .. فان الذهن الكلى مستنير كذلك بذاته .. وعارف لذاته حيث أن هناك تماثلا بين ذهن الفرد والذهن الكلى .. الا أن الذهن الكلى مطلق الفكر والفعل حيث له ارادة حرة .. ويعي أن له ارادة حرة .. والارادة الحرة هي طاقة واعية بذاتها تعبر عن وجودها في تنظيم قوى الطبيعة العمياء .. وانها تظل حرة طالما أنها لا تعتمد على شيء خارجها ولا تتغير رغم ما يبدو في الكون من تقلب وتبدل .. ويظل وجودها مطلق طالما أنها تتعدى كل تحديد زمنى أو مكانى أو علاقات السببية أو غيرها من المبادئ التجريبية غير المتسامية .

واذا حاولت تجسيم الذهن الكلى فان الارادة الحرة هي قلبه . . وان الاعظم والاسمى هو الارادة الحرة الكلية . . خرج الكل من ذاته . . في نطاق ذاته . . بفعل ذاته . . وان كل عالم التجربة سواء اكان في وحدة أو اختلاف . . اوكان ذاتيا أو موضوعيا او ذاتيا وموضوعيا معا . . لا يعدو ان يكون تعبيراً عن الارادة الحرة . . التى هي الحقيقة العليا للكل . . .

ويمكن للفرد أن يعرف الشيء في ذاته عن طريق الارادة الحرة ، التى يمكن معرفتها مباشرة عن طريق الافعال الارادية . . لأن مبدأ الحرية كامن في الذات الفردية . . وأن الارادة هي الطبيعة الداخلية لكل شيء . . والمقوم الوحيد لكل ظاهرة . . وان خلاص الانسان في هذه الحياة يأتي عن طريق تحقيق الارادة التى هي الطبيعة الداخلية لكل شيء . . ومعرفة أن الكون كله ما هو الا مظهر لهذه الارادة . . واذا كانت الحقيقة المطلقة لا يمكن للعقل البشرى أن يدرك كونها المطلق فانه يمكن للفرد أن يحقق هذه الحقيقة بالمجاهدة والضبط الروحي والتركيز الفكرى لبلوغ حالة من الصفاء العقلى والوجد الصوفى يلمح الاسمى كامناً في كل شيء . . فيعى المجاهد ان الفرد . . والكون . . وشيئا . . حقيقة واحدة . . (٤٣)

***** مذهب فيرا : Vira** استطاع هذا المذهب أن يجد طريقة الى سواد الشعب نظرا لأنه حاول أن يفلسف فكرة الوحدة الجنسية بين الرجل والمرأة التى تتمثل في ترابط شيئا وشاكتى، ويساير الاساطير الشعبية ، ويقبل التزين برمزالباه المقدس . . وكذلك استطاع الوزير **باشا** Basava (١١٦٠ م) أن يضيف على هذا المذهب شعبية بعد أن رفض الطائفية واحترم العمل اليدوى . . ومنع زواج الاطفال بينما سمح بزواج الأرامل وحرّم حرقهن مع جثمان أزواجهن . . وعارض القرايين الدموية واكتفى بالقرايين النباتية . .

وفي الحقيقة فان مذهب فيرا لا يعدو ان يكون مذهبا يحاول تفسير الاساطير الشيفية في ضوء فكرة التوحيد التى اكتسحت العقلية الهندية في ذلك الوقت . . فزعم أن الحق هو الموجود الاسمى الواعى بذاته . . مصدر الظاهرات ومقومها . . وعلة كل ما يعتريها من تغيرات كونية . . وبذلك يجمع الحق بين الموجود بذاته والوعى بذاته . . ويضم الكينونة والمعرفة . . ويدمج الذات ووعى الذات معا . . ويمثل شيئا ذات الوجود الذى يشمل مظاهر الكينونة في حين تمثل شاكتى وعى الذات لذاتها التى تضم مظاهر المعرفة . . فالحق الالهى يجمع بين شيئا وشاكتى في وحدة مطلقة .

وان تحقيق هذا الحق وتلك الوحدة هي الراحة اللانهائية الابدية التى تنتفى فيها الحركة والتغير والتحول . . وان السبيل الوحيد الى بلوغ الحق في الوجود هو الجهاد الروحي المتواصل من أجل معرفة الذات لذاتها حتى تعرف انها تعرف ذاتها . . لأن وعى الذات تعرف ذاتها هو المبدأ الكلى الثابت بين مختلف موضوعات الوعي المتغيرة . . حيث أن كل معرفة مرتبطة بمعرفة الذات لذاتها أولا . . .

وإذا حاولنا أن نميز في وعي الذات بين الجانب المادى والجانب العقلى .. بين الموجود بالقوة والموجود بالفعل .. فإن اللحظة المادية الموجودة بالقوة للمطلق يرمز لها بشيفا ، بينما اللحظة العقلية الموجودة بالفعل للمطلق يرمز لها بشاكتى .. وبذلك يتم شيفا عن الكينونة وتدل شاكتى على المعرفة .. وأن شاكتى هي روح شيفالأن المعرفة كامنة في الوجود .. فإذا كان هناك معرفة كان هناك كون .. لأن المعرفة تحقق الوجود ..

ولا يتم اتحاد شيفا بشاكتى أو الوجود بالمعرفة الا بعد أن يتخلص الفرد من كل ما يشغله في الحياة .. واعتبر الباه رمزا مقدسا يوصل بين شيفا وشاكتى ويوجد بين الكينونة والمعرفة .. وإزالة الحواجز والموانع والمعوقات التى تشغل الذات عن وعي الذات حتى يتم حضور وعي الكون في تمام معناه ، والوصول الى فكرة كاملة شاملة عن الوجود الحق من خلال الحقيقة الحالية الحاضرة المحسوسة القابلة للتغير والتحول .. إذ أن هذه الحقيقة في تغيرها تتطور نحو الكمال في الحقيقة .. فان كانت تتبدل في الزمن الرياضى الذى يشمل التغير .. فان تطورها نحو الكمال يتم في الزمن الميتافيزيقى الذى يتضمن الاستمرار .. فإذا كانت وظيفة الزمن في الطبيعة تقوم على مبدأ التحول ، وتدعو الى التغير فان الخلق هو نوع من التحول .. وإذا كانت وظيفة الزمن في الروح تقوم على مبدأ التطور المستمر نحو الكمال .. فان الاستمرار والكمال من أهم الاسس التى تعمل على بلوغ الحق الالهي . (٤٤)

***** مذهب شيدانتا Siddhanta** ظهر هذا المذهب وانتشر فيما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر للميلاد بجنوب الهند .. وأقيم أساسا على أسفار الفيدا بوجه عام .. وعلى كتب شيفا التى تعرف باسم آجاما Agamas بوجه خاص .. وكان من أشهر دعائه مايكاندا Meykanda و آروناندى Arunandi اللذان بذلا كثيرا من الجهد من أجل وضع الصيغة النهائية الكاملة للفكر الشيفى ، الذى لا يتعارض مع مسلمات الهندوكية ، ويستطيع في نفس الوقت أن يصمد في وجه سحر التوحيد الاسلامى .. ولذلك حاول هذا المذهب ان يوفق بين أفكار الألوهية عند الهنادكة وفكرة التوحيد عند المسلمين واجتهد في أن يعرضها في قالب شيفى ، فرأى في الوجود ثلاث مقولات رئيسية : الله ، والروح ، والمادة .

وان الله هو الحقيقة العليا يطلق عليه اسم شيفا باعتباره سيد الآلهة .. وهو اله واحد لا ثانى له ولا شريك .. يسمو على براهما وشنو .. يلقب باسم هارا Hara باعتباره العلة الاولى للكون وصانعه الاول .. ثابت لا يتغير أشبه بالزمن الذى يحدث فيه كل تطور دون ان يتغير .. خلق الكون ويحافظ ويعود اليه بارادته في النهاية .. تنحصر قوته في الاظلام ثم الخلق في المحافظة والتدمير وفي العون .. خالد .. لا نهائى .. خير .. طاهر .. عارف بذاته .. عالم بكل شئ .. قادر على كل شئ .. كله بركة ونعمة وفضل .. لا يقارن بمثله شئ .. يعلو على ادراك العقل البشرى .. ويسمو على كل الصفات والكيفيات والخواص ..

من الهندوكية . . . الى الاسلام

يتعدى المعرفة الانسانية . . . واذا كان شيئا كامنا في الكون فانه يتعداه في نفس الوقت . . . وان بدا في مظاهر الصور الكونية الا أنه لا شكل له ولا صورة . . . وليس له مسمى أو علامة . . . واذا كان هارا هو العلة الفاعلة للكون فانه ليس علتة المادية ، لأن الصلصال اذا كان لا يتحول الى اناء الا بفعل صانع وكان الصانع هو علة وجود الاناء الا انه ليس مادته . . .

وأداة الله في الصنع هو الحب . وحب الله هو الذي يدعوه الى الخلق . . . بل ان الله هو الحب ذاته . . . وان الجاهل هو الذي يميز بين الله والحب . . . وان ادراك التماثل بين الله والحب يهب الحكمة ويمنح المعرفة الحققة . ومع ذلك فليس لشيئا تجسيدات لأنه بدون كارما Karma يمكن ان تنتقل من بدن لبدن عن طريق التناسخ . . . ولكن ليس معنى ذلك ان الله لا يظهر للانسان . . . بل ان الله يظهر للانسان في الصورة التي يحبها . . . يظهر له في القالب الذي يعيده . . . او في الشكل الذي ينقذ روحه ويحررها من القيود الارضية . . . الا ان هذه الصور ليست صوراً ارضية ، انما هي رموز سماوية وتعبير روي عن قدرة الله على عون الانسان . . . وان اسمى الصور التي يظهر فيها شيئا . . . هي صورة الامام المعلم المرشد Guru الذي يجاهد من أجل تطهير الروح من الاهواء والنزوات التي تبعدها عن طريق الخلاص وبلوغ الحقيقة العليا والعودة الى الله . . .

ولكن . . . اذا لم يكن الله هو العلة المادية للكون فما هي علتة المادية ؟ ان الله عاقل بينما الكون غير عاقل ، فلا يجوز بداهة ان يكون العاقل علة الكون المادي غير العاقل . . . وينبغي ان تكون علتة المادية غير عاقلة كذلك . . . وهي « مايا » Maya لان الكون تحلل Ma وصادر عنها Ya . . . ولذلك فان « مايا » هي النواة الاولى التي خرج منها الكون . . . الا ان « مايا » ليست الا مجرد مادة لا فاعلية لها في ذاتها وتحتاج الى عقل يرشدها . . . فزود شيئا « مايا » بالعقل المدبر الذي اخرج منها المبادئ والاصول والقواعد التي تضع الاسس التي يسير عليها الكون . . .

وحيث ان « مايا » هي ايضا العلة المادية التي تربط الارواح بالاجساد والحواس والمحسوسات فانه نجم عن هذا الربط نوعان من « مايا » : -

١ - مايا طاهرة خالية من الجهل والاهواء

٢ - مايا نجسة تمتزج فيها الفرائز والميول الفطرية بالجهل والنزوات .

ولكن لا يتم صدور « مايا » طاهرة الا بعون شيئا ذاته بباط من حبه . . . ولذلك فان « مايا » الطاهرة تجمع بين حقيقة شيئا وحبه ، وما ينجم عن هذا الجمع من حالات متفاوتة من الرغبة والمعرفة والارادة . . . فاذا تعادلت المعرفة والارادة سادت الرغبة . . . واذا ما سيطرت المعرفة ساد الدهن الكلي . . . واذا ما غلبت الارادة سادت الارادة الكلية . . .

اما عن « مايا » النجسة فلم تصدر عن شيئا انما صدرت عن قوى الهية ادنى منه او تابعة له . . . ولذلك لا تتضمن شيئا من حقيقة شيئا ، ولا يتعامل معها شيئا . . . وخرج منها

بباعث من حب القوى الالهية التابعة : ١ - الزمن ٢ - المصير المحتوم ٣ - الجزىء ... بينما تكون من الجزىء : المادة وما يرتبط بها من ادراك حسى وشعور وأهواء ونزوات ورغبات ، ولذلك فرغم أن عالم « مايا » ليس له وجود الهى وغير عاقل الا أنه لاينفى ان « مايا » لها وجود حقيقى .. ويصدر عنها مجموعة الروابط التى تقيّد الروح بالجسد عن طريق الدّهن والحواس والشعور ، وتبعث فى الروح الاهواء والنزوات والرغبات التى تفتتن بالمادة وتبحث عن متع الجسد ..

ولقد صدرت الروح عن شيئا بباعث من حبه .. ولذلك فهي أشبه المخلوقات بالله الخالق .. فطبيعتها لا محدودة .. عارفة بكل شيء .. حرة .. طاهرة .. وما جعلها محدودة مفيدة غير طاهرة سوى ارتباطها بمايا غير طاهرة .. اذ حينما مارس شيئا قدرته على الاظلام تمكنت مايا أو العلة المادية أن تنتهز هذه الفرصة وتختلط بالروح .. فكانت الطوائف الأربع التى تتفاوت طهارتها من البراهمة الى الكشاتريا .. ومن الفيشيا الى الشودرا .. ثم أخذت « كارما » Karma بما تفعل به من غرائز وميول تدفع الافراد الى أفعال توثق ارتباطها بمايا غير الطاهرة مما يتسبب فى عودة الروح الى حياة جديدة بعد كل موت عن طريق التناسخ ..

الا أن الروح تستطيع أن تتحرر من قيود العلة المادية وتعود الى حالتها الطبيعية التى خلقت عليها أول مرة .. وتخلص من مايا غير الطاهرة .. ولا تخضع لآثر « كارما » .. أو تنجو من الارتباط بمايا وكارما معا .. ولكن هذا التحرر لا يمكن أن يتم الا بعون شيئا .. ومعرفة شيئا بقصد العودة اليه والاتحاد به ... والسبيل الى ذلك يقوم على :

(١) خدمة شيئا بتنظيف معابده وتقديس صوره .. وانشاد الترانيم التى تمجده . (٢) خدمة المؤمنين بشيئا الذين يفدون الى معابده . (٣) تقريب القرابين الالهية من هبات الحب والشكر لشيئا . (٤) تركيز التأمل فى شيئا بتجريد الحواس من المحسوسات لرؤية الله على انه الحبيب المين . (٥) بلوغ الحكمة التى تقضى على الجهل وتحرر الروح من الاهواء والنزوات والرغبات .

الا أن الروح لا تصبح وشيئا حقيقة واحدة .. رغم انها ليسا حقيقتين .. لان شيئا والروح ليسا اثنين ، وليسا واحدا فى نفس الوقت (٥٤)

وهكذا نصل من حركة بعث التراث القيدى الى ان الفكر الهندى تحت بواعث قومية حاول وضع فلسفات تجتهد فى ارجاع كل مبادئها الى اصول الفكر الفيدى او الفكر اليوبانى شادى . الا ان الفكر الهندى لم يقف موقفا سلبيا من اندفاع تيار الثقافة الاسلامية ، فعمد اولا الى اسلوبه فى امتصاص الثقافات الوافدة وحاول استيعاب الثقافة الاسلامية بصورة او باخرى حرص على ان يعرضها فى قوالب هندية هندوكية فاذا به يستعين بأساليب علم الكلام عندما اهتم بآزالة الاتهامات الاسطورية والنزعات الخرافية من الفكر الهندى . واجتهد فى الدفاع عن العقائد

الهندوكية ، ولكنه تظاهر بأنه أخذ هذه الاساليب من الجدل البوذي ، واذا به ثانيا يحاول الاقتراب من التوحيد الاسلامي ليخفف من حدة تهديد السلام لتعدد الآلهة عند الهندوك . . ويتظاهر في نفس الوقت بأن ما يأخذ به من توحيد الهى ليس جديداً على الفكر الهندى ، ويوجد أصلاً في أسفار الفيدا ومبادئ الفكر اليوبانيشادى . . ويهتم بأن يعرضه في قوالب هندوكية صميمة . وعندما حاول ثالث أن يتخلص من التعصب الطائفي والتمييز الطبقي والتفرقة بين الجنسين ليحد من اقبال عامة الهندوك على اعتناق الاسلام بسبب ماينادى به من اخاء ومساواة بين جميع البشر ، وإن لا فرق بين فرد وآخر إلا بالعمل الصالح زعم أن الأخاء والمساواة والتمييز على أساس العمل الصالح ليست مبادئ جديدة على العقيلة الهندية . وإن الفكر البوذي سبق أن رفض التمييز الطائفي والطبقي واحترم حقوق المرأة . . واتخذ من الجهاد الروحي المعيار الحق الذي يفضل انساناً على آخر . وما كان هدف الفكر الهندوكى من وراء كل ذلك الجهد العقلي سوى أن يشعر بنوع من الاطمئنان على مستقبل مقومات فكره الاصلية ويتجنب تهديد الثقافات الاسلامية لتراثه القديم .

ثالثاً - دعوة الفكر الهندى للوحدة الدينية :

إن طول الصراع بين المسلمين من سنة وشيعة من ناحية ، وبين المسلمين والهندوك من ناحية أخرى أشعر الجميع بضرورة العمل على لم شمل الجميع في وحدة متناسقة متعاونة تخلص للوطن وحده بلا عداة أو تنافر ، وتسمح بأن يتعايش أهل الهند على اختلاف مشاربهم الدينية في سلام ، مما دعا الى ضروب شتى من التقارب تحوم حول الوحدة الثقافية دون أن تدرس كيف تصل الى مثل هذه الوحدة وعلى أى شكل تكون . ولقد بذلت محاولات عديدة دون جدوى لتقارب مختلف الفئات خلال ثلاثة قرون من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر للميلاد . . مرت بأنواع متباينة من المحاولات قام بها بعض الحكام تارة وبعض الشعراء تارة أخرى ، حتى أخذت بتلابيب المفكرين الذين عكفوا على دراسة الفكرين الاسلامي والهندي ، بغية الوصول الى أسس سليمة يرضى عنها الجميع ، وتوحد بين جميع الاديان .

وتعد محاولة علاء الدين الخلجي (٦٩٥ - ٧١٥ هـ ، ١٢٩٦ - ١٣١٦ م) أول محاولة لحاكم مسلم رغب في وضع دين جديد يلزم جميع الهندود باعتناقه بهدف خلق أساس ديني يكون وحدة وطنية قومية لشتى الفئات الهندية حتى تلتف حوله باعتبار أنه النبي الجديد ، وإن قاداته هم منه بمثابة الخلفاء الراشدين من النبي محمد رسول المسلمين ، وأنه هو وقاداته قادرون على نشر الدعوة الجديدة عن طريق الفتح والفتو . إلا أن القاضي علاء الملك عارضه بحزم وبين له أنه لا يمكن لأى فرد أن يأتي بدين جديد لأن الدين لا يوحى به الله تعالى إلا لأصفياؤه ، وليس أمراً وضعياً يشعره بشر ولو كان ملكاً ، ولأن النبوة لم يسبق أن اختص بها الله تعالى ملكاً من الملوك وإن استطاع بعض الرسل الجلوس على عرش الحكم . هذا فضلاً عن أن استخدام السلاح كمبدأ رئيسي في نشر الدين لا يساعد على اقبال عامة الناس على اعتناقه . فإن حروب جنكيزخان بما أثارته من رعب وفزع وسفكته من دماء لم تمكنه من حمل المسلمين المهزومين على اعتناق

دينه ، بل حدث العكس ودخل المغول المنتصرون دين المسلمين المقهورين . (٤٦) ولذلك لا يجب الاعتماد على القوة في نشر أية دعوة . واستمع علاء الدين لنصيحة علاء الملك وحصر اهتمامه في تحسين معاملته لجميع رعاياه ، فلم يفرق بين مسلم وهندوكى ، وابتعد عن الاضطهاد الدينى ، وطالب الجميع بطاعته والولاء لدولته ، وانزل العقاب بكل من يعصى الحاكم أو يخون الدولة سواء اكان مسلما أو هندوكيا . ولما حاول المسلمون الجدد الذين أسلموا حديثا أن يعطوا أنفسهم امتيازات خاصة ويستأثروا بالوظائف الحكومية وتأمروا ضد علاء الدين لما وقف في طريقهم ، لم يتورع علاء الدين عن قتل الآلاف منهم ، حتى انصرف الجميع لخدمة الدولة بدون غرض طائفى مما هيا الظروف لتقارب أفضل بين المسلمين والهندوك في رحاب خدمة الدولة . وقد ساعد ذلك على أن تتسرب حياة الهندوك الاجتماعية الى حياة المسلمين العامة والخاصة ، حتى أصبح المسلمون والهندوك أوثق اتصالا من أى وقت مضى ، فتمت زيجات من الهندوكيات وجرى الدم الهندوكى في عروق أبناء الكثير من المسلمين سواء اكانوا من عامة الشعب أو من الحكام (٤٧) .

واتبع محمد تغلق (٧٢٥ - ٧٥٢ ، ١٣٢٥ - ١٣٥١ م) سياسة علاء الدين في معاملة الهنود على اختلاف عقائدهم معاملة متساوية دون تمييز بين مسلم وهندوكى ، فكان لا يقرب اليه الا الممتازين الاكفاء من المسلمين والهندوك على حد سواء ويختصهم بمناصب الدولة . . ولم يطلب من الهنود كافة الا طاعته والاخلاص لدولته . . بل كان أكثر شدة على المسلمين ، خصوصا المسلمين الجدد ، منه على الهندوك ويلزمهم التمسك بفرائض الاسلام وعباداته .

وكذلك سار فيروز تغلق (٧٥٢ - ٧٩٠ هـ ، ١٣٥١ - ١٣٨٨ م) على نهج سلفه في سياسته المتوازنة في معاملته للمسلمين والهندوك رغم الدماء الهندوكية الراجبوتية التى تجرى في عروقه انه وان شجع علماء المسلمين على القدوم للهند من مختلف أرجاء العالم لتدريس التعاليم الاسلامية . . وكان من بينهم جلال الدين الرومى ، فانه لم يحث الهندوك على اعتناق الاسلام الا عن طريق الاقتناع أو الاغراء . واهتم بترجمة تراث الفكر الهندى القديم الى اللغة الايرانية ، لفة العلم والدولة في ذلك الوقت . ولكن اهتمام فيروز تغلق بالثقافة الهندوكية والثقافة البوذية لم يقلل من حرصه على نقاء التعاليم الاسلامية ، ومعاقبة كل من يحاول افسادها سواء كان من المسلمين أو الهندوك ، فلم يتورع عن حرق البراهمة احياء لمحاولتهم افساد عقائد المسلمين الجدد وحثهم على الارتداد الى الهندوكية ، كما لم يرحم أهل الشيعة واعتبر فرقها من الفرق المنحرفة التى تخلط الاسلام بالهندوكية وقتل زعماءهم وزج بالكثير منهم في السجون . . (٤٨)

(٤٦) د . احمد محمود السادانى : « تاريخ المسلمين في شبه القارة الهندية وحضارتهم » الجزء الاول . مكتبة الاداب . القاهرة ١٩٥٧ .

(٤٧) Majumdar, M.A. and others : An Advanced History of India, Macmillan, New York, 1967.

(٤٨) Havell, E.B. : Aryan Rule in India : Harrap London, without date.

ومع ذلك فان حكم الخليجيين وآل تغلق زغم ما صدر عنه من بوادر تحاول ان تراعى المساواة في معاملة المسلمين والهندوك الا انه اسرعان ما اثار التنافس بين الموظفين الذين ينتمون الى اجناس مختلفة واديان شتى ، على تولى مناصب الدولة الكبرى ، مما أدى الى تكوين مراكز قوى عديدة متنازعة اخذت تتمرد وتكون عدة ولايات مستقلة عن الحكومة المركزية ، منها ولايات هندوكية في الجنوب تجاورها ولايات شيعية بينما الولايات السنية في الشمال . ولقد سمحت هذه الولايات بحرية تداول شتى الاديان والعقائد في نطاق الولاية المستقلة وتحت حمايتها . . . فظهر علاء الدين حسين شاه (٨٩٧ - ٩٢٥ هـ ، ١٤٩٣ - ١٥١٩ م) في البنغال وكان الحاكم الوحيد من بين حكام شتى الولايات المستقلة الاخرى الذي شعر بقدرة وضع دين جديد ياتلف حوله جميع الهنود على اختلاف عقائدهم ، فاذا به يفكر في صيغة دينية جديدة توافق بين عقائد الهندوك ومذاهب المسلمين وتوحيدها في ملة واحدة لتضع حدا للشقاق والنزاع والصراع المستمر بين الهندوك والمسلمين . الا ان محاولته كانت مجرد محاولة اولية تقف عند اعلان اسم مركب لله هو ساتيا - بير Satya-Pir ولفظ Satya بالسنسكريتية معناه « الروح الكبرى » ولفظ Pir معناه في الايرانية ايضا « الروح الكبرى » فظن ان مجرد وضع لفظ مركب يجمع بين لفتى الهندوك والمسلمين ينم عن الله فيه الكفاية لان يبين للجميع ان الفاظ شتى اللغات قد تختلف من حيث التعبير عن الله ولكن مدلولها واحد ولا ترمز الا لمعبود واحد . ولذلك لا نعجب من اهتمام حسين شاه بترجمة التراث السنسكريتي خصوصا الرامايانا والمهاباراتا وكذلك الكتب الاسلامية الى اللغة البنغالية (٤٩) .

وهكذا اصبحت الهند بعد غزو تيمورلنك (٨٠١ هـ ، ١٣٩٨ م) مسرحا لشتى النزعات الاسلامية والهندوكية التي تسير في جميع الاتجاهات ولكنها تحاول ان تتلاقى في درب واحد دون جدوى نظرا لانها كانت تعيش في اضطراب فكري وقلق ديني وتوتر سياسي ، وتلاحم عسكري شديد . ومن هنا كنا نجد عددا من الهندوك الذين دخلوا الاسلام يرتدون عنه لسبب او لآخر ، كما نجد مسلمين لا يعرفون كيف يتخلصون من جذورهم الهندوكية ويبقون على ما هم عليه من تقاليد وعادات ابعد ما تكون عن الاسلام ، ومفكرين هندوك يكتبون عن الفكر الاسلامي والآداب الاسلامية باللغة الايرانية ، ومفكرين مسلمين يقومون بدراسات فلسفية وعلمية عن الفكر الهندوكي ، وشعراء هندوك يقرضون الشعر باللغة الاردية التي تجمع بين اللغة العربية واللغة الايرانية واللغة التركية واللغة السنسكريتية ، وشعراء مسلمين ينظمون القصيد باللغات الهندية بينما يتولى الهندوك المناصب العليا في الولايات الاسلامية يتولى المسلمون قيادة الجيوش في الولايات الهندوكية وهكذا . .

ان كل هذه المفارقات تشهد على ان هناك احساسا عاما يشعر بالحاجة الماسة الى نوع من الوحدة تجمع بين اشتات هذه المفارقات المتقاربة المتباعدة في نفس الوقت ، فاذا كانت هناك

اتجاهات هندوكية لا تعمل الا لبعث الثقافة الهندوكية ونشرها ، واتجاهات اسلامية تلتزم بتوطيد نفوذ المذاهب الاسلامية ، فاننا نجد في نفس الوقت كثيرا من العقول الحرة من الطرفين تبدل كل الجهد من أجل التوفيق بين مختلف العقائد ، وتدعو الى وحدة دينية تخلق المناخ المتجانس الذي يزيل الاضطراب والقلق والحيرة، ويجمع اشتات المفارقات المتباعدة المتقاربة في وحدة فكرية شاملة .

ولقد ظهر منذ قرون التفكك السياسي فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر للميلاد حركات متنوعة بين المسلمين والهندوك على حد سواء ، مهدت للتقريب بين التكوين الاسلامي والهندوكي ، رغم أن كل حركة فكرية كانت تهدف أصلا الى تمجيد فكرها دون أى فكر آخر ، وسلكت في سبيل ذلك طريقا فلسفيا خاصا بالثقافتين ، وطريقا عاما نابعا من نزعات شعبية تستميل عواطف سواد الناس بالأسطورة والشعر .

أما عن حركة المثقفين فهي حركة فلسفية روحية كان على رأسها قادة الفكر الهندوكي من ناحية وأئمة الصوفية من ناحية أخرى ، بينما كان شعراء بهاكتي وقادة المراتها ودعاة الشيعة على رأس حركات تستجيب لها الجماهير الشعبية



(١) الحركة الصوفية :

حاول متصوفة الاسلام منذ البداية ، واستمروا على الدوام يعملون ، من أجل تعريف العالم الهندي باتجاهات التصوف الاسلامي . ونشر أحواله وطرقه ومذاهبه بين المثقفين الهنود لجذب اكبر عدد منهم لفرق الصوفية وجعلهم من الاتباع والمريدين ، خاصة وان الاتجاهات الصوفية كانت تجد دائما تجاوبا من كثير من الهندوك الذين تستميلهم الافكار الروحية وتستهوهم حياة التقشف والتقوى والورع . ولذا كانت الحركة الصوفية في الهند من اقوى الحركات الفكرية التي استطاعت أن تسحر العقل الهندي دون أن تثير خلافات حول الطقوس والشعائر والفرائض طالما أنها لا تدعو الا الى حياة روحية لا يكاد يختلف فيها متصوفة الاسلام عن نساك الهند ، حتى تمكنت هذه الحركة الصوفية في النهاية من أن تكسب أرضا شعبية ضمت عامة الناس وخاصتهم ، واصبح المتصوفة مقدسين عند المسلمين والهندوك على السواء . . يتنافس الجميع في الالتفاف حولهم والاستماع اليهم . . بل وزيارة مقابرهم والتبرك بهم حتى بعد موتهم . .

ولقد سبق ان تردد على الهند وفود متتالية من متصوفة الاسلام وتركت زياراتهم آثارا روحية عميقة نجحت في تأسيس فرق صوفية انخرط في سلكها اتباع ومريدون كثيرون . فكان من أوائل المفكرين الصوفيين الذين طابت لهم الحياة في الهند ودعموا الفكر الصوفي فيها : علي بن عثمان الهجویری مؤلف كتاب «كشف المحجوب» باللغة الايرانية في منتصف القرن الحادي عشر للميلاد . . وهو يعد من اشمل الكتب التي تعرض دراسات وافية لمختلف المذاهب الصوفية وشتى طرقها وعامة احوالها .

ويعد هذا الكتاب من العوامل الرئيسية التي أذاعت الافكار الصوفية بين عامة المثقفين من الهنود ، الذين سرعان ما ادركوا ذلك التقارب الشديد بين طرق متصوفة الاسلام في المجاهدة وطرق اليوجا الهندوكية في قهر الشهوات وترويض النفس والضبط الروحي واعداد الروح للتأمل الذي لا تعكره نزوة ولا تصرفه عن الحقيقة رغبة ، كذلك لاحظ هؤلاء المثقفون ذلك التشابه الكبير بين نظريات المسلمين في الاتحاد والحلول والفناء ووحدة الوجود ونظريات الهندوك في كون الله في الوجود والتجسد الالهي ، وتأكدوا من أن طرق متصوفة الاسلام ونسلك الهندوك من أجل تحقيق الكمال الروحي تكاد تكون واحدة إذ تعطى أهمية عظيمة للحب الالهي والوجود الروحي والعشق الرباني (٥٠) وأدرك الجميع ما بين آراء سانكارا ومذهب ابن عربي في وحدة الوجود من تقارب ، وما بين افكار رامانوجا ونظرية الحلاج في وحدة الشهود من تشابه . وساد احساس عميق بضرورة العمل على التوفيق بين اتجاهات تعاليم الصوفية وتعاليم الفيدانتا الهندوكية ، وتشجيع العمل على جمع شمل المسلمين والهندوك حول عقيدة واحدة . . خصوصا بعد ان شاع مذهب الحلاج في وحدة الاديان بعد ان وطده ابن عربي الذي كان ينادي بان كل الاديان صحيحة لانها جميعا تعبد الها واحدا مهما اختلفت اسماءه وصفاته ، وان الاديان المتعددة ما هي في الحقيقة الا اوجه متنوعة لدين واحد ، حيث ان الله هو جوهر كافة هذه الاديان . الا ان ارقى هذه الاديان هي التي تعبد الاله الواحد وتتخذ من الحب العبادة الوحيدة وتسقط غيرها من العبادات . . (٥١)



ب - الحركة الهندوكية :

تسم هذه الحركة بالاستناد الكامل الى تعاليم الكتب الهندوكية المقدسة . اذ تعتبر كل ما تقوم عليه من مبادئ وأصول مسلمات أولية صادقة مطلقات واجب الايمان بها ولا تقبل الجدل ، بل ينبغي ان يعمل الفكر من أجل الوصول الى ادلة وبراهين تؤكد صدقها وتبعث على الايمان بها : الا ان هذه الحركة تذهب كذلك الى ان الحب الالهي Bhakti او العشق الرباني او الوجود الروحي هو السبيل الحق لكل عقيدة تنشأ الوصول الى الحقيقة المطلقة التي تتركز في حقيقة وحدة الوجود ، وان حب الله يستطيع ان يستولي على أي فرد متى شاء الله - ولا يختص به افراد طائفة دون افراد طائفة أدنى لانه مرتبط بمشيئة الله ولا يرتبط برتبة الطائفة التي ينتمي اليها الفرد . وكان أبرز مؤيدي هذه الحركة : فالالابها وكايتانيا . .

Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India History of Philosophy : (٥٠)
Eastern and Western, op. cip.

(٥١) محيي الدين بن عربي : « خصوص الحكم » . حققه وعلق عليه المرحوم الدكتور ابو العلا عفيفي ، دار احياء الكتب العربية - القاهرة ١٩٤٦ .

١ - فاللابها Vallabha : (٨٨٥ - ٩٣٨ هـ ، ١٤٧٩ - ١٥٣١ م) سار فاللابها على منوال سابقه من المفكرين الهندوك واعتبر الاسفار الفيدية والكتب الهندوكية الاخرى من يوبانيشاد وجيتا وبراهما سوترا وما وضع عليها من تعليقات وشروح وتفسيرات الاساس الاول لمعرفة الحقيقة القصوى التى هي كريشنا Krishna فى الجيتا . وبرهمن Brahman فى اليوبانيشاد .

وكريشنا اله واحد . . وليس له ثان ، يتصف بجميع الصفات حتى المتعارضة منها ما عدا الصفات العادية . فهو الوجود والفكر . وهو الفضل والنعمة والبركة ، خالد لا يتغير موجود فى كل مكان . . عالم بكل شىء . . قادر على كل شىء . . يتحول الى أى شىء فى أى زمان . . ولذلك فان قواه تتركز فى المعرفة والفعل والخلق والتحول . . يخلق كل شىء من ذاته ، فهو علة الوجود المادية والفاعلية معا . .

ان الله فى وحدته رغب فى ان يكون كثرة ، فخلق العالم بباعث السرور من ذاته ، فخرج الكون من جوهر ذات كريشنا . فالكون حقيقة وليس وهما ، لان كل شىء فى الوجود هو كريشنا ، واذا كان فى الكون اشياء مختلفة فان ذلك يرجع الى ان هناك كيفيات مختلفة تظهر بارادة الله فى هذه الاشياء المختلفة ولذلك سميت بأسماء مختلفة .

ولا تختلف الروح كذلك عن كريشنا لانها تصدر عن جوهر ذات كريشنا بباعث من السرور فهي أشبه بالله لانها جزء منه . الا انها كثيرة العدد ذرية الحجم خالدة . . تحصل بفضل الله على الوجود والعقل والسرور ، وتصبح بنعمته عارفة بالله وسروره ، ورغم ان الروح ذرية الا انها فى كل الجسد بفعل خاصية العقل . فالروح حقيقة عقلية علاوة على انها جزء من برهمن ، وليست مجرد ظاهرة . والارواح فى الاصل ليست متباينة ، انما اختلافها يرجع الى ضروب من الجهل والانانية وحب الذات يجعل الروح تعيش فى عالم غير حقيقي من الاوهام ، وتصرف بلا هدف . . ولا تفكر فى الله وتنساق فى تيار الاهواء والرغبات ، فتقع فى أسر مطالب الحياة وتفقد حريتها التى لا يمكن ان تستعيدها الا بالخروج من عالم الاوهام وتعيش فى حقيقة برهمن . ولكن ذلك لا يتم الا بمعرفة الله التى توضحها الكتب المقدسة وأداء الشعائر والطقوس وتقريب القرايين . الا ان التحرر الكامل من قيود الارض والاهواء والنزوات والخلاص التام من الآلام والجهل والاوهام لا يتحقق الا بفضل من الله وعونه ، ولا يمكن الوصول الى حال الاتحاد بالله الا اذا فاق حب الفرد لله حبه لكل شىء ، لان من يخلص فى حبه لله يستطيع ان يصل بالقرب من باب الله . وباب الله مفتوح للجميع دون تمييز بين فرد وآخر ، ولا يتوقف مثل هذا الاتحاد الا على مشيئته وعونه (٥٢) . .

• • •

٢ - كايثانيا Caitanya : (٨٩١ - ٩٤٠ هـ ، ١٤٨٥ - ١٥٣٣) التزم كايثانيا بنهج فاللأبها الهندوكي ، الا انه حاول أن يجدد حيوية العقائد الهندوكية واهتم بأن يوضحها ويعرضها بأسلوب بسيط مقنع في تناول الجميع . وقصد أن يخلصها من الشعائر المعقدة والتقاليد التي تدعو الى التفرقة الطائفية حتى يتجنب انتقادات الكثرين للتعاليم الهندوكية وتقاليدها ويصرف عامة الهندوك عن الاقبال على الافكار الاسلامية . . . وسار في ركب الحب الالهي . . بهاكتي Bhakti الذي يدعو الى مساواة الجميع في حب الله . . .

لذلك ذهب كايثانيا الى أن أسفار الفيدا ما هي الا سجل التجارب الروحية التي مر بها الحكماء والزهاد وأن المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية لا تتعدى معرفة العالم المادي ولا تتخطى المدركات المادية ، بينما المعرفة الروحية لا ترتبط بالزمان والمكان وتحتاج الى تجربة أرفع من التجارب الحسية والعقلية . . . وتتركز في التجارب التي مر بها الحكماء والزهاد على طول الاجيال والعصور وسجلتها اسفار الفيدا . . . ولذلك فإن أسفار الفيدا هي المرشد الحقيقي والمصدر الأول للمعرفة الصادقة . اما عن المنطق والجدل والاستدلال وما الى ذلك من الأساليب العقلية فلا تستطيع ان تصل الى المعرفة الروحية ، ويقف دورها عند حد الدفاع عن حقيقة هذه المعرفة وتأكيد صحتها . وهكذا يذهب كايثانيا مذهب علماء الكلام المسلمين ، الذين يتخذون من علم الكلام القائم على الجدل المنطقي وتقديم البراهين العقلية وسيلة للدفاع عن المبادئ الدينية ، على اعتبار انها مسلمات أولية غير خاضعة للشك أو قابلة للنقض عن طريق الادلة العقلية والحجج المنطقية .

وأن الحقيقة الكبرى كما وردت في الكتب الفيدية هي هاري Hari . . الاله الواحد . . يتسم بصفات الجمال والجلال والقوة والعظمة والمعرفة والحرية . . يجمع بين الوجود اللامحدود والسرور اللانهائي والوعي الكامل الشامل . . . الا أن هاري في كماله يبدو في وحدة ثنائية من كريشنا Krishna ورذا Radha تمثلان الاله وطاقته Shakti يربط بينهما الولاء والاخلاص ، ويوثق وحدتهما العاطفة المتبادلة والحب . ولا شك في أن كايثانيا هنا يسير في ركب الاساطير الشيفية التي تصور شيفا على أنه اله يجمع بين الفحولة والانوثة ، ويحاول أن يوفق بين الاتجاهات الشعبية الشيفية والاتجاهات القشنية بأن كريشنا وحبيبته رذا يمثلان مثل هذا الضرب من الوحدة بين الفحولة والانوثة ، وما ينجم عنه من حب يدعو الى الاستنارة التي تنشأ من الوحدة المطلقة . .

ان هاري هو الذي خلق الكون من ماياما Mayama أي من اللا معرفة بعون جلالته وقدرته ، وزودها بجزء من جوهره في صورة قشنو ، وبذلك يكون قشنو هو روح الكون وجزء من هاري . ولكن كيف يصبح هاري اللامحدود محدودا بالزمان والمكان ؟ ان هاري يمكنه ان يوجد في شكل أو في آخر في نفس الوقت . ويظهر في هذه الصورة أو تلك من حين لآخر بخلاف الاجسام المادية التي يقتصر وجودها في زمان معين ومكان محدد ، لان الاله الروحي لا يختلف عن قواه وطبيعته لا تستهلك في مختلف مظاهره . ولا يمكن للعقل أن يدرك قدرات هاري وهي : قدرة الاستنارة والمعرفة ، وقدرة التكاثر الذاتي في ذوات محدودة ، وقدرة التشكل في اجسام مادية ،

لأنها سر من أسرار الحقيقة القصوى التي عرفناها من أسفار الفيدا وما تضمنه الفيدا من معارف وأسرار صادق، صدقا مطلقا ، لا يحوم حوله الشك ويجب أن يؤخذ به بلا جدل .

وإذا كانت الأرواح هي التكاثر الذاتي لهاي أو انقسامات في داخله ولا تعدو أن تكون إلا أجزاء منه ، فإن الروح الفردية لذلك لا تختلف عن الله لأنها من صلب جوهره الروحي وتضم الوجود والسرور والومي . . إلا أنها مع ذلك تختلف عن الله في نفس الوقت لأنها تقاسم جوهره الموجود في صورة محدودة تكسبها طبيعة مادية تجعلها تتأثر بالمايا فينسيها الجهل أصل طبيعتها الخالدة التي تنتمي إليها ، وتظن أن لها وجودا مستقلا وكيانا منفصلا . وبذلك يكون الجهل والنسيان هما اللذان يجعلان الفرد يظن أن له وجودا ذاتيا منفصلا عن الذات اللانهائية . . دون أن يلتفت إلى أن العالم المادي ، رغم أنه من خلق هاري ويشارك الحقيقة القصوى باعتبار أنها مصدره وله واقع حقيقي يؤثر في الروح الفردية ، ليس له حقيقة خالدة مطلقة وأثره لا يدوم ، وما خلقه الله إلا ليكون دارا يقوم فيها الفرد روحه بأن يتخلص من الانانية والجهل والنسيان ، ويتعلم من الفشل والخيبة ، ويهتدى إلى الطريق الصحيح الذي يوصله إلى الحقيقة العظمى ، ويعرف أن الطريق الأرضي ، وإن كان يقوم على إرادة الذات وينشد تأكيد الذات ، إلا أنه في غمار الانانية ينسي الفرد كيانه الخالد التابع لله ، ويدفعه الجهل إلى أن يطلب الوجود المستقل لذاته من دون الله . ولكن تكرار الفشل وما يجلبه من مرارة الألم وتوالي الخيبة وما تبعه من حيرة العذاب تجبره على أن يلتمس مدى قصور قدرات طبيعته . وكيف أنها لن تصل إلى النجاح أو تدرك التقدم ما لم تعمل على تحقيق وجودها على أنها جزء من الكل الروحي . وإن ما يصادفه من متاعب وصعوبات وعوائق له خطأ الطريق الأرضي واعترافه عن مسار الحقيقة ، فتتقظ الروح من غفلتها وتصحو وتعني بعد نسيان أن وجودها الحقيقي ليس من تحقيق وجود مستقل عن الله إنما في تحقيق وجود تابع لله وخاضع له .

ولا يتم ذلك إلا بالسير في الطريق المقدس - الطريق الروحي - طريق بهاكتي Bhakti . . طريق الحب الإلهي الذي ينصرف عن كل شيء سوى عبادة الله بأداء الشعائر وتقريب القرابين ، والالتزام بطاعته والاستسلام لإرادته والتعلق بحبه ، فيهب حياته وعاطفته وفكره لله حتى يكرس كيانه الاجتماعي والأخلاقي والعقلي في الحياة المطلقة الكاملة حيث يتم الخضوع الأبدي للكل ، بعد التخلص من العوامل المادية والقيود الأرضية وتصبح الروح حرة طليقة من كل عائق وتخلص الولاء في خدمة هاري وتعبد عبادة مدلهة يعشق ما بعده عشق حتى تستنير الروح وتذكر طبيعتها الإلهية وتعرف أنها جزء من جوهر هاري الروحي وإن أصل طبيعتها هو نفس طبيعة هاري الإلهية . . (٥٢)

• • •

ج - حركة بهاكتي

لقد احتضن حركة بهاكتي ، أي الدعوة للحب الالهي ، شعراء يخاطبون العاطفة قبل العقل ويشيرون القلب قبل الفكر . فاذا كانت حركة المثقفين من المفكرين الروحيين من المسلمين والهندوك قد حاولت أن تقرب بين فكر المسلمين وفكر الهندوك عن طريق الوجود الصوفي والحُب الالهي ، وان تضارب العبادات وتغاير الشعائر وقفت حائلا دون التقارب الكامل ، وكانت عائقا منع الاندماج التام ، فان حركة بهاكتي تعد من اخلص الدعوات التي اهتمت عن صدق وايمان بضرورة تخفيف حدة التوتر الديني في الهند ، وسارت في هدى نظرية وحدة الاديان التي لا تكاد تعترف بمواثيق الشعائر ولا تلتزم بحرفية الطقوس وسلكت طريق صهر الاديان الهندية في بوتقة الحب الالهي . . ولذلك كانت حركة بهاكتي اكثر حيوية واصدق تعبيرا عن العواطف الشعبية الجياشة بحب الله ، واكثر قربا من قلوب عامة الهندو واقدر من غيرها من المحطات الفكرية على جمع شمل الهندو فلعبت دورا فعالا في تحقيق نوع من التوافق نتج عن ضرب من التجاوب بين مشاعر المسلمين والهندوك واثلافا حول الحب الالهي . .

ان لفظ بهاكتي Bhakti معناه : الحب أو العشق . ويهدف دعاة بهاكتي من وراء حركتهم جعل الحب الالهي أساس العبادات والرابطة القوية التي تلتف حولها شتى الاديان . . دون أن تلقي بالا الى شكلية العقائد وصور المراسم ، لأن الدين في حد ذاته ليس مجرد طقوس متحجرة بالية او شعائر رتيبة جامدة . انما الدين الحقيقي هو الحياة الروحية التي تمتاز بفاعلية فياضة غايتها أولا وقبل كل شيء « الله » ولا شيء سوى « الله » وان أمثل الطرق للوصول الى « الله » ليست العبادات والشعائر والطقوس والماراسم انما هي الحب والعشق والشوق والوجد والتذوق . . وحيث انه لا يوجد الا ضرب واحد من العشق الالهي لا يمكن ان تختلف عليه عقيدتان . . ولذلك فان الحب الالهي افضل أساس لاية ملة او نحلة . . ولا يمكن ان تستغني عنه أية عقيدة . . بينما يمكن الاستغناء عن مختلف انواع الشعائر لانها لا تمثل الا اختلافات ظاهرية شكلية صورية لا تمس جوهر العقيدة الدينية التي تقوم على ايمان باله واحد ، وان الحب الالهي والعمل الصالح هما افضل الطرق واصدقها وهما وحدهما اللذان يوصلان « لله » . خصوصا وان الجميع متساوون امام الله اذ لا تمييز بين فرد وآخر ، ولان كل فرد قادر على العمل الصالح وعلى حب الله . . ويستطيع ان يصل الى « الله » دون ان يحتاج لنسب او حسب . . أو انتماء لطائفة معينة . . .

ولم يستعن دعاة بهاكتي في نشر دعوتهم بالمنطق والاساليب البرهانية . انما استخدموا الشعر والانشيد الفنائية . . لان الشعر والموسيقى تمزجان الفكر والعاطفة والجمال في ايجاز وقوة وسحر وحلاوة تبعث النشوة والطرب والسرور والاحترام والتقدير في نفس من يشهدها

او يستمع اليها ... واذا كان الشعر غير قاطع في تحديد معانيه .. ويثير أكثر من مفهوم ويدعو الى تفسيرات عدة الا أن له تأثيرا عميقا ملهما يوحى لكل من المسلم والهندوكي على حد سواء بأن يعبر عن اعماق عقيدته الخاصة بسحر قلوب الجميع .. (٥٤)



رغم أن حركة بهاكتي كانت دعوة عاطفية قبل أن تكون دعوة فكرية عقائدية لها صفة عملية ، وكان هدفها الاول هو خلق نوع من الانسجام الوجداني والتوافق الروحي بين كافة الهنود على اختلاف نحلهم واجناسهم حتى استطاعت بشفافية العشق الالهي ان تسحر عامة الناس في الشمال وفي الجنوب ، فان استغلال السياسة لهذه الدعوة في تحقيق اغراض من تولى السلطة وتكوين دول مستقلة أفقدت دعوة بهاكتي بعض فاعليتها الروحية ، اذ حالت دون مزج الهنود في وحدة روحية اجتماعية تقوي على اعداد مواطنين هنود متجانسين في الفكر والعقيدة والعمل والامل والمصير .. وقد ظهرت مجتمعات متباينة جديدة من السيخ في الشمال .. والماراتها في الجنوب تحدوها آمال في تأسيس دول ذات سيادة يحق لها الدفاع عن كيانهما وتحقيق اهدافها في التوسع والتقدم فدخلت في صراع مع دولة المغول وتعددت احزاب الهنود وكثرت شيعهم وتعرض المجتمع الهندي للانهايار مما ساعد على تيسير مهمة استعمار الغرب للهند .

١ - السيخ : Sikh **لما حمل ناناك Nanak** (٨٧٣هـ - ٩٤٤هـ) ، (١٤٦٩ - ١٥٣٨ م) لواء دعوة بهاكتي وتحمس لحكمة المساواة والمحبة والاخاء واعتبر العمل هو المقوم الاصيل للانسان الذي يحقق كمال الانسانية الملتف حوله نفر كبير من طبقة الجان التي تنتمي الى طائفة الشودرا ، وهم يشتغلون بالزراعة وينتشرون في سهول البنجاب ، لانهم وجدوا في دعوته ما يحررهم من التمييز الطائفي من ناحية ، ويحترم عملهم البدوي ويرفعه الى مستوى أعلى العبادات ما دام يهتدى بالفضيلة ولا يتوخى غير الخير من ناحية أخرى ، ويؤكد في النهاية ان الجميع متساوون امام الله ، وان الحب هو القوة الوحيدة التي تدفع الانسان في ركب الكمال الروحي بالفناء في الله ، واطلق على كل فرد لبي دعوة ناناك اسم « سيخ » وهي كلمة سنسكريتية معناها « المرشد » او « التابع » .

وحيث ان دعوة ناناك تحمل في ثناياها مقومات سياسية تؤكد المساواة بين جميع الناس ، وتلزم كل فرد بأداء عمل مما حث خلفاء ناناك في قيادة جماعة السيخ على استكمال المقومات السياسية لمجتمعهم الجديد . فزاد اهتمام السيخ بأن يكون لهم ارض ذات حدود آمنة تخضع لسيادتهم الى أن نجح **جودو راس دام Ras Das** (٩٨١ - ٩٨٩ هـ ، ١٥٧٥ - ١٥٨١ م) في أن يقنع سلطان المغول « أكبر » بأن يمنح السيخ قطعة ارض تطل على بحيرة **آمرينسار Amritsar** أي بحيرة الخالدين . وقد اتخذ السيخ منها بعد ذلك نواة لعاصمتهم التي أخذ ينتشر فيها العمران وتتحول الى مركز يتجمع فيه الاتباع الذين ينشدون اشعار ناناك التي ضمت مع اشعار غيره

من جورو السيخ في كتاب مقدس يسمى «جرانث» Granth ولا يترنم بها الا مصحوبة بالموسيقى في معبد خاص بنى خصيصا للسيخ . وبذلك تكاد تكتمل المقومات الاساسية للدولة من ارض ذات حدود ، وناس لهم مبادئ سياسية وعقيدة دينية معروفة في كتاب مقدس لا يترنم باشعاره الا بعد التطهر في البحيرة المقدسة . وبذلك ايضا تهيات الظروف المناسبة لجورو أرجون مال Arjun Mal (٩٨٩ - ١٠١٥ هـ ، ١٥٨١ - ١٦٠٦ م) لان يقيم دولة خاصة بالسيخ اعتمدت في مصادرها المالية اول ما اعتمدت على هبات الاتباع تحولت فيما بعد الى ضرائب ينظم جبايتها ويحدد مقدارها قوانين عامة . وتحوى نفوذ **أرجون مال** الى حد أن لجأ اليه « خسرو » الذي نمرد على أبيه « سليم » بعد موت « اكبر » فتطوع أرجون مال تحت تأثير تطلعات سياسية بأن يمد خسرو بالمال والعون والرجال . . . فمأن تولى سليم حكم المفل تحت اسم « **جيهان جير** » Jihangir (١٠١٤ - ١٠٣٧ هـ ، ١٦٠٥ - ١٦٢٨ م) حتى امر بقتل أرجون مال الذي أصبح في نظر السيخ شهيدا . وبعد أن كان السيخ مجرد جماعة من المزارعين يباشرون حياتهم الزراعية والاجتماعية والعقائدية في حرية وسلام، يتحولون الى جماعة من المقاتلين على جوروهار جوبند Har Gobind (١٠١٥ - ١٠٥٥ هـ ، ١٦٠٦ - ١٦٤٤ م) الذي اخذ يدرّبهم على فنون حرب العصابات ، ويفرس فيهم روح الانتقام ليثار لقتل أبيه . واخذت تتوالى غارات السيخ على القرى الاسلامية تهلك الزرع والضرع وكثرت هجماتهم المفاجئة على المدن ، تنهب وتسلب وتخرب وتجبر المسلمين على اعتناق عقيدتهم . . . ولكن سرعان ما تحركت القوة المركزية وردا للحكام المفل بغارات مماثلة وهجمات مباغتة على بلاد السيخ . . . ففرست هذه الحروب القاسية الحزازات بين المسلمين والسيخ ، ودب بينهما الشقاق ، واخذت تنمو الكراهية وتزداد العداوة بعد كل غارة من السيخ أو هجوم من المسلمين (٥٥) .

(ب) **المراتها** Maratha : ليست المراتها ايضا الا طبقة من طبقات طائفة الشودرا - أدنى الطبقات الهندوكية - وشاع بين أفرادها دعوته بهاكتى ، وآمنوا بما تنادى به من حرية ومساواة وحب الهى حتى يرحم الشودرى من قسوة التفرقة الطائفية وتحترم قيمته الانسانية ولا يشعر بامتياز البرهمى أو الكشاترى عليه لاسباب ترجع للنسب والحسب والمنصب والعمل . واستطاعت المراتها تحت قيادة عائلة **ديفا جيرى** Deva Giri ان تستقل بما تقيم عليه من اراضى جبلية ساحلية في منطقة القات القريبة بالمكن . . . ووصل زعيمهم **شاهجى** Shahji الى درجة من القوة بحيث كان يعرض مساعداته على حكام ولايتى بيجابور وجولكنده وهم من الشيعة المناهضين لحكم المفل نظير مده بالمال والمؤن والرجال (٥٦) . وهكذا خلط المراتها دعوة بهاكتى بالمساواة والعيش في مستوى انساني كريم بالرغبة في تكوين كيان سياسى مستقل له اعتباره ودوره في الحياة الهندية . .

Cunningham, J.D. : History of the Sikhs, Ed. H.L.O. Carret, 1918.

(٥٥)

Grant Duff, J.C. : History of the Mahrattas, Ed. S.M. Edwards, 1921.

(٥٦)

ولقد ظهر بين المراتها شعراء حملوا لواء بهاكى فى جنوب الهند بالدكن ، وكان على رأسهم «توكارام» Tukaram الذى ولد عام ١٠١٧ هـ ، ١٦٠٨ م وعانى أهله وقومه من مجاعة رهيبه أودت بحياة زوجته وابنه عام ١٠٤١ هـ ، ١٦٣١ م وبحياة الآلاف فى الحجرات والدكن فى عهد شاه جهان . . وهب بعدها حياته لخدمة الفقراء المعدمين من الطبقات الدنيا . . واتخذ من معبد بانداربور Pandharpur مقاما له ، رغم حرمان طائفة الشودرا من دخول المعابد الهندوكية ، وأخذ لا يترنم الا بالشعر الالهى الذى يدعو الى مساواة الجميع امام الله . . ويحث عامة الشودرا على دخول هذا المعبد للاستماع لترانيمه وترديد هامة . . مما أثار غضب البراهمة الذين حاولوا القاء كتبه فى النهر ، ومنع أى شودرى من دخول معابدهم . الا أن توكارام تحدى البراهمة وتحدى العقائد الهندوكية التى تحرم الشودرا من الحقوق الدينية . . وتعهد دخول المعابد الهندوكية فى صجة آلاف الافراد من طبقات الشودرا لتلاوة الاناشيد التى تتفنى بالحب الالهى ، وهكذا لم يقف توكارام عند حد وضع اشعار مدلهة بحب الله تذكر أن حب الله يساوى بين قلوب الناس على تفاوت طوائفهم واختلاف نزعاتهم ، أو يكتفى برفض جميع الشعائر التى تعبد الاوثان والصور والتماثيل والطقوس التى تقدس أى انسان ، بحجة انه بلغ مرتبة من الكمال تسمح بتجسد الله فيه ، وأعلن توكارام أن حب الله هو الذى يحقق الكمال ويوحد الانسان بالله ، الا انه تعدى الاعلان الفكرى الى العمل الفعلى ، واتخذ مواقف ايجابية عملية وحض الجماهير على مقاومة التشريعات الهندوكية البالية الجائرة ، التى تهدد كيانهم الانسانى . . والمطالبة بالحقوق المسلوقة التى تجعل المجاعات تهلك المعوزين من دون السادة . ولقد فجرت تعاليم توكارام نزعات المراتها فى تحقيق المساواة والحرية والحياة الانسانية الكريمة واثرت فى تعاليم مريده رام داس Ram Das التى ضمنها كتابه Dasa Bodha وهى تعاليم نظرت نظرة اصلاحية للديانة الهندوكية نشدت تطهيرها من الفتن الذى يقع على الطوائف الدنيا . الا أن حركة الاصلاح الدينى امتدت الى المشاعر الوطنية واصبحت لا تنشد تطهير العقائد من الظلم الاجتماعى فقط وانما تنشد اصلاح الانسان حتى تعده لأن يطهر البلاد كذلك من الدخيل الاجنبى الذى يظلم المواطن الاصلى (٥٧) .

وكانت طبقة الماراتها تنتظر القائد الذى يستطيع أن يجمع شملها ويوحد قوتها ويعدها لتحقيق مثل هذه الامال الوطنية . . ولقد وجدته فى شيفاجى Shivaji (١٦٢٧ - ١٦٨٠ م) الذى اخذ العلم من رام داس وتدرّب على القتال بارشاد ابيه شاهجى وشب على حب الشعب الهندوكى بما بثته امه فى روحه من مشاعر وطنية وتحدى سيادة الحكم الاسلامى الدخيل على الهند . ولقد نجح شيفاجى فى جمع شمل الماراتها وتكوين دولة لهم على اساس مقومات من وحدة اللغة المراتية التى اذاعتها اشعار توكارام ومؤلفات رام داس . . ووحدة العقيدة البهاكتية التى تدعو الى المساواة والحب الالهى . . ووحدة الامال القومية التى تعمل على احترام القيمة

الانسانية في جميع الافراد ووحدة المصير الوطنى الذى يطالب بطرد الدخيل الاجنبى ، وتنشد تحقيق ما فشلت في تحقيقه دولة فيجانب الهندوكية بعد ان فقدت الثقة في البراهمة المتعاليين، ويُسست من امراء الراجبوت المستسلمين للحكم الاسلامى . واتخذ رايجاره Raigarh عاصمة لدولته ، وتوج نفسه فيها ملكا حسب التقاليد الهندوكية والمراسم القيدية عام ١٠٨٥هـ - ١٦٧٤ م . وكون مجلسا للوزراء من ثمانية اعضاء أغلبهم من قادة جيشه ، وقسم هذه الدولة الى اربعة ولايات نصب على كل منها نائبا عنه . . وكون جيشا من المشاة والفرسان ، واهتم ببناء الحصون الجبلية وأسس أسطولا بحريا يحمى السواحل . . وفرض ضريبة أشبه بضريبة الجزية على غير المراتها .

ولجأ شيفاجى الى حرب العصابات وأخذ يقوم بحملات مفاجئة على بلاد المغول ويستولى على قوافل التموين وهي في طريقها للقرى والمدن ويغير على القرى ويحرق المحاصيل في الحقول ويندفع الى الأسواق ويسلب ما فيها من سلع . الا أن غارات شيفاجى كانت لاتتعدى السلب والتدمير ، فكان يحترم النساء ويصون الاعراض ويحتفظ بهن نظير الفدية ولا يؤذى الاطفال والشيوخ ولا يقتحم مساجد المسلمين أو يتعرض للمصاحف القرآنية . . بل لم يسمح بمقاتلة العزل من السلاح وكان يوقف المذابح بمجرد الانتهاء من القتال . . الا أن عدم كفاءة قواده وتنازعهم على الفنائم والمطامع كان من دواعى ضعف هذه الدولة خصوصا بعد موت شيفاجى الذى خلفه زعماء لم يكونوا في مستوى قوة شخصيته ، ولم يكن عندهم قدراته العسكرية وحماسه الوطنى . . وان استمروا في حرب العصابات يهددون الحكم المغولي ويقلقون السلطات المركزية التى لم تكف عن ارسال قواتها للقضاء على المراتها دون جدوى . حتى مجيء الغزو الاوروبى (٥٨) .

وهكذا صار مصير دعوة بهاكى في الحب الالهى على يد قادة الشيخ وزعماء المراتها ، فلقد اتخذوها اساسا لتكوين دول جديدة تناهض اولاً وقبل كل شئ الحكم الاسلامى على اساس من العقيدة عند الشيخ وعلى اساس من العقيدة والمشاعر الوطنية عند المراتها ، فافسدت الاطماع السياسية وتطلعات القادة للحكم كل ما بذله دعاة بهاكى من جهد خلال ثلاثة قرون طوال . . وافقدت الأمل في جنى اى ثمار من حركة بهاكى في التوفيق بين الاسلام والهندوكية . . بعد أن زاد لهيب الصراع الداخلى . . لقد كانت الحزازات الدينية تنحصر بين المسلمين والهندوك فخاص هذه الحزازات عناصر شعبية جديدة من الشيخ والمراتها .

(ج) حركة الشيعة : لاشك في أن حركة الشيعة في الهند كانت من أنجح الحركات الفكرية العقائدية التى استطاعت عن طريق مزج التقاليد الهندوكية بالتعاليم الاسلامية ان تكسب قاعدة شعبية واسعة بين عامة الهنود . وتؤثر في تفكيرهم وتحت الأوفياء منهم واصحاب النفوذ الكبير على احتضان عقائد الشيعة واتخاذها اساسا لديانة موحدة بهدف جمع شمل الهنود جميعا حول عقيدة واحدة .

وان غالبية الشيعة - الذين كانوا يفدون على الهند من ايران والعراق واليمن ومن مختلف أرجاء العالم الاسلامى . . بدوافع نشر شتى مذاهب الشيعة وعلى الخصوص مذهب الاسماعيلى النزارى . . ومذهب الاسماعيلى المستعلى . . والمذهب الاثنى عشرى - استطاعت ان تكون فرقا كثيرة لها اتباع ذوو نفوذ شعبي فى شمال الهند وجنوبها . . مما حدا بها الى الاستسلام لتطلعات سياسية سعت للوصول الى الحكم عن طريق تكوين دويلات مستقلة للشيعة تتوسع شيئا فشيئا وتتجمع وتترابط على امل استعادة مجد الشيعة الذى ضاع بسقوط دولة الفاطميين فى القاهرة . . باقامة دولة كبرى للشيعة فى الهند . . .

ومن أبرز الدعاة الذين وصلوا الى الهند فيما بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر

للميلاد : - شمس الدين وصدر الدين ثم يوسف بن سليمان . .

لقد أرسل النزاريون من آلوت بايران الداعى « شمس الدين » الى الهند فى أوائل القرن الرابع عشر للميلاد . ولقد اتبع نفس أساليب الشيعة فى بث الدعوة التى تبدأ بتكوين علاقات طيبة مع الأهالى عن طريق الاشتراك فى حياتهم العامة والخاصة على انه واحد منهم ، فاتخذ شمس الدين اسما هندوكيا هو شبتا Chobte وحضر المراسم القيدية والطقوس الهندوكية ليكسب ثقة الجميع وتعاطفهم معه . . حتى استطاع ان يستدرج فئات عديدة منهم لانشاد اشعار من تعاليم الشيعة فى الحفلات الدينية الخاصة بالهنداكة . . ثم يدخل جماعة روشانياش Roshanias فى العقيدة الاسماعيلية النزارية واطلق عليهم لقب الشمسيين أى اتباع شمس الدين .

وينتشر « الشمسيون » اليوم فى البنجاب ويكثر فى ملتان ورغم أنهم لا يعتبرون أنفسهم من الهنداكة فما زالت أسماء أسرهم والقاب طبقاتهم هندوكية . بينما عقائدهم الدينية وتقاليدهم الاجتماعية خليط من الاسلام والهندوكية ، اذ يدفنون موتاهم ولا يحرقون جثثهم . . لا يأكلون من اللحوم سوى لحم الضحية ، ويستخدمون لفظ « النكاح » للدلالة على الزواج ، ويقيمون حفل تنصيب لكل من يريد ان يلتحق بجماعتهم يبارك فيها العضو الجديد بالرش بالماء . .

وتتركز عقيدتهم فى ان « نور محمد » هو « نور الامام » هو « نور براهما » وتجمع بين نظرية النور المحمدى الصوفية ونظرية نور براهما الهندوكية . وتعتبر « نور الامام الشيعى » الذى يعد « نور ستاجر » الداعى الشيعى أروع نموذج له وحلقة اتصال بين النورين الاسلامى والهندوكى

ويجتمع الشمسيون فى قاعات تسمى « جماعات خان » تدار فيها المناقشات حول الامور الدينية والاجتماعية . . كما تجبى فيها الهبات والعطايا التى يقدمها الاتباع للجماعة ، التى كانت أشبه بدولة مستقلة خاصة بالشمسيين داخل الدولة الاسلامية مما بعث فيهم تطلعات سياسية تشد الوصول الى الحكم ، مما أغضب الحكام عليهم واعتبرهم السلطان فيروز شاه من

المنحرفين الذين يفسدون تعاليم الاسلام . . فحرق كتبهم علانية وعاقب قادتهم وفرق شمل اتباعهم . (٥٩)

ولكن الداعي « صدر الدين » كان أكثر توفيقاً من شمس الدين ويعد من أعظم دعاة الموت بایران . . تولى زعامة الاسماعيلية النزارية في كشمير والبنجاب عام ٨٣٦ هـ و ١٤٣٠ م . واتخذ الاسم الهندوكي شاها دف Saha Dev وهو اسم الأخ الخامس من أبناء باندوس ابطال ملحمة المهابارانا . وأحياناً أخرى كان يطلق على نفسه اسم هاري شاند Hari-chand وهو اسم مقدس للاله شيفا . . مما مكنه من أن يدخل جماعة لوهاناش Lohanas في عقيدته . . وهي جماعة من سلالة لافا شقيق راما بكل ملحمة الرامايانا . . ولما أطلق اتباعه الجدد عليه اسم خوجا Khwaja أي « السيد » أصبح اسم جماعة لوهاناش « الخوجا » .

ولقد اهتم صدر الدين بوضع أسس تنظيمية لجماعته ، فأقام دار « جماعات خان » ليجتمع فيها أتباعه ويناقشون أمورهم الدنيوية والدينية وتجبى منهم الزكاة والهبات والعطايا ، كما نظم حج الخوجا الى الامام النزاری بایران . كذلك أقام « معابد على » ووضع فيها صوراً لعلي بن أبي طالب . لينشد فيها ترانيم المديح التي تشيد بذكر علي . ولقد ألف كتاب التجسد العاشر Das Avartar صاغ فيه الاساطير الهندوكية حول تجسّدات فشنو بأسلوب شيعي وعرض عقائد الهندوك في صور اسلامية تيسر على عامة الهندوك حتى يسهل عليهم الاقبال على تعاليم الاسماعيلية النزارية . .

وبذلك استفل صدر الدين التشابه الكبير بين عقيدة تجسّدات فشنو العشرة وعقائد الشيعة في الامامة والرجعة والمهدي المنتظر ، وعلن أن علي بن أبي طالب وآل بيته من أبناء فاطمة قد ورثوا النور المحمدي الذي خلقه الله في محمد وانتقل منه الى علي . . ومن علي الى آل بيته . . وحيث أن الامام علي هو أشبه بالتجسد الماشر لفشنو أي Kalkhi الذي ينتظر الهناكة ظهوره على شكل رجل يمتطي فرساً أبيض يقبض على سيف ينزل به على رقاب الاثمين الظالمين وينقذ الهند من جور الفزاة . . وحيث أن النور المحمدي حل في الائمة الفاطميين وانتقل من الفاطميين الى ائمة الاسماعيلية النزارية حتى بلغ الداعي صدر الدين الذي ما هو الا تجسيد لبلاراما Balarama شقيق كريشنا حكيم الجيتا . . ولذلك فان الداعي صدر الدين قادر على انقاذ الهنود من ظلم الحكام

ولم تكن عقيدة تجسّدات فشنو هي العقيدة الوحيدة التي اقتبسها صدر الدين من الهندوك واعطاها لون الفكر الشيعي ، انما اقتبس كذلك عقيدة الثالوث الهندوكي المكون من : براهما وفشنو وشيفا ، والف ثالوثاً مشابهاً مكوناً من عناصر اسلامية : محمد وعلي وآدم ، ووضعهم على قمة الوجود وخص كلا منهم بطقوس خاصة وشعائر معينة .

الا أن محاولات فرق الشيعة في الزج بين الهندوكية والاسلام لم تسلم من الخلافات بين الاتباع مما دفع البعض للخروج عن هذه الفرق : فانفصلت جماعة من الخوجا بزعامة «نور محمد» عام ٩١٥ هـ ، ١٥١٢ م وكونت فرقة الامام شاهية التي مالت الى الاخذ من التقاليد الهندوكية ،

وامتنعت عن ارسال الضرائب الى المركز الرئيسى للخوaja بالسند ، ولذلك لم يعترف بهم الاسماعيليون النزاريون بايران كشيعه مسلمين اذ كان ينالهم جزء من الضريبة التى كان يجمعها الخوaja . . بل لم يعتبرهم كذلك الهنادكة من الهندوكيين . (٦٠)

وهكذا دب الشقاق بين قادة الخوaja على الضرائب من ناحية وتوزع ولاؤهم من ناحية أخرى بين حكام الفول وحكام ايران . . فأضعف الشقاق مجتمع الخوaja فى الشمال فهاجر الكثير منهم الى الجنوب واقاموا فى ولايتى بيجابور وجولكندا بالدكن ، حيث استطاع دعاة الاثنى عشرية الوصول الى تولى الحكم فيهما ، فى ظل سياسة اكبر التى تتسم بالتسامح التى حثتهم على تشجيع قدوم المزيد من شيعة ايران والعراق واليمن والهندوستان . . ومكنتهم من نشر تعاليم شيعة الاثنى عشرية بين عامة الهند سواء بالترغيب او بالتهديد ، فأظهروا الولاء للصوفيين حكام ايران من دون المغول حكام الهند ، وحضوا الهندوك فى ولاية فيجانجر على مقاومة الحكم المغولى ، ومدوا قادة المراتها بالمال والرجال والعتاد ، لاضعاف السيادة المغولية التى اخذت تطارد الشيعة فى كل مكان . .

اما « يوسف بن سليمان » وهو الدامى المطلق للاسماعيلية المستعلية فقد هاجر هو واتباعه من اليمن للهند بعد الغزو التركى للأراضى اليمنية واستقر فى بلدة سيدبور Sidhpur من عام ٩٤٦ هـ ، ١٥٣٩ م الى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ م أصبح خلالها داعى اليمن هو الذى يمثل داعى الهند بعد أن كان داعى الهند يمثل داعى اليمن أيام حكم الفاطميين . وقد شجع ذلك على تزايد عدد الوافدين من تجار الاسماعيلية المستعلية على الهند حتى اشتهروا باسم بوهر Bohara أو بوهارا Bohra بمعنى « يتاجر » بلغة مقاطعة الحجرات . وعلى هذا الاساس عرفت جماعتهم باسم « جماعة البوهر » التى اخذ عددها يتكاثر حتى قوى نفوذهم فلما زار السلطان اكبر لاهور أحسن استقبال امامهم الدامى « داود برهسان الدين » وأهدى له هودجا مطعما بالفضة وخلعة قيمة تكريما له ، تمشيا مع سياسته فى التسامح الدينى واحترام كل العقائد .

ولقد انتظم شيعة البوهر فى مجتمع خاص بهم له تعاليمه وتقاليده التى اختلط فيها جوانب من الاسلام وجوانب من الهندوكية . . ويتولى رئاسة « الدامى المطلق » الذى يطلق عليه لقب « المولاجى » أو « الولى شهيى » أو « سيدنا » أو « المقدس » وهو فى مقام الامام ، اذ انتقلت قوة الله الى النبى محمد ، ومن محمد الى الامام علي ، ومن علي الى آله . ومن آل علي انتقلت السلطة الالهية الى الدامى المطلق ، ولذلك فان الدامى المطلق معصوم من الخطأ يمثل الله على الارض . فهو سيد جميع اتباعه ، له حق السيطرة على عقولهم وأرواحهم واجسادهم وأموالهم وممتلكاتهم . . . طاعته واجبة دون معارضة أو تساؤل . . حر فى تصرفاته . . يأخذ ما يشاء من ممتلكات اتباعه دون اعتراض من أحد . . لانه صاحب الجماعة ومالكها ويجب أن يلتزم الجميع بخدمته والاستسلام لأمره . . ويساعد الدامى المطلق فى حكم الجماعة « مندوب الدامى » الذى يعرض على الدامى المطلق كل ما يطرأ من أمور البوهريين العامة والخاصة . كما يعاون

« الماذون » ويساعد « المكسر » الذى يباشر تنفيذ اوامر الداعى المطلق التى يكلف « الشيخ » باعلانها على البوهريين . . . بينما يقوم « امام المسجد » بتعليم ابناء البوهرا .

وكل من يريد أن يلتحق بجماعة البوهرا عليه أن يسلك الطريق المرسوم . . . فعندما يبلغ اليوهري سن الخامسة عشرة يؤخذ عليه « عهد الأولية » بأن يردد الشهادة البوهرية وهى : (لا اله الا الله . . . ومحمد رسوله . . . ومولانا علي صديق الله والوصى على الرسول .) ثم يتلو « قسم الاخلاص » والولاء للامام الداعى المطلق الذى ينص على أن طاعته تبلغ حد التقديس . وعلى التبرك بنعمه وضرورة التعاون معه لاقصى حد ممكن دون خداع أو غش ومن غير مخالطة ، أو مماثلة للاعداء . . . وبعد ذلك يلتزم اليوهري بأداء العبادات والفرائض من صلاة وزكاة وحج ، على أن يؤدى ثلاث صلوات هى : **الفجر ، العصر والعشاء** . فى دور « جماعات خان » - وهى بمثابة مساجد بدون منابر لا يسمح بدخولها لغير البوهرا ، وإذا اقتحمها غريب تغسل وتطهر بعد خروجه مباشرة - وتؤدى صلاة الظهر مع صلاة العصر . . . وصلاة المغرب مع صلاة العشاء . . . ومن يتخلف عن صلاة من الصلوات يدفع غرامة مالية مقررة . . . الا انهم لا يلتزمون بأداء صلاة الجمعة ، بينما ينتهى أذان الصلاة بعبارة « محمد وعلى افضل الخلق . . . وخير البشر » . اما بالنسبة للزكاة فان الداعى المطلق هو الذى يجمعها علاوة على ما يقدمه اليوهريون من هبات وعطايا . ويعصوم اليوهرا شهر رمضان ويحجون الى النجف حيث قبر علي بن أبي طالب ، والى كربلاء حيث قبر الحسين بن علي ، والى القاهرة حيث مقابر الأئمة الفاطميين ، والى القدس حيث المسجد الأقصى ، والى المدينة المنورة حيث قبر الرسول محمد ، والى مكة حيث الكعبة الشريفة . وفى حين أن « طريق الخلاص » عند اليوهرا تختلف فيه اتجاهات هندوكية يحاول أن يطوع عقيدة التناسخ للطريق الصوفى والشيعى الذى ينشد الكمال . فاذا كان طريق الخلاص يبدأ بطاعة الامام فى الحياة الدنيا طاعة لا تتقاعس فى تلبية نداء الجهاد من أجل الدفاع عن اليوهرا والتضحية بالمال والجسد والروح كلما امر الداعى المطلق بذلك ، فان الروح بعد الموت تصاحب فردا من الافراد الاحياء . . . من الاختيار أو من الاشرار حسب طبيعة الروح . . . تتلقى منه العلم الى أن يموت ، ثم تصاحب الروح فردا آخر أكثر رقىا وكمالا . . . وهكذا ترتقى الروح فى مراتب المصاحبة ومراتب المعرفة حتى تصاحب الامام ذاته وتتلقى منه العلم الحق فتصل الى الكمال المطلق والسعادة الحقة . . . (١١)

وهكذا لا تختلف نتائج حركة بهاكى عن نتائج حركة الشيعة من حيث أن كلا منهما ساعد على تكوين مجتمعات وجماعات ودويلات متباينة النزعات الدينية، والاهداف الوطنية، والتطلعات القومية والسياسية ، أغرقت الهند باجناس وقوميات أضافت عقائد جديدة على العقائد العديدة المنتشرة بين الهنود ، بحيث أصبح الوعي الهندى العام يشعر بضرورة البحث عن حل جذرى للمشكلات الناجمة عن تنوع الاجناس وتعهد القوميات وتنازع العقائد ، حتى تنعم الهند بنوع من الاستقرار السياسى والهدوء الفكرى والامان الاجتماعى ، بدلا من تلك الحروب الطاحنة التى لاتكاد تنتهى حتى تبدأ من جديد . . .

(د) حركة الوحدة الدينية : في هذا الجوالعاصف من البلبلة الفكرية استطاع بعض المفكرين الاسلاميين أن يمتصوا مختلف الاتجاهات الثقافية والروحية التي تحرك المسلمين والهندوك ، فقرّبهم السلطان أكبر المغولي اليه . وكان السلطان أمياً فأخذ على يديهم العلم والثقافة حتى استنار فكره بكل المقومات التي تعمل في العقلية الهندية ، ولذلك فما ان وطد أكبر سلطته على الهند (١٥٤٩ - ١٥١٤ هـ ، ١٥٤٢ - ١٦٠٥ م) حتى واجهته مشاكل الخلافات الداخلية بين الهنود .. فأدرك أن السبب الرئيسي في اختلال نظم الحكم وتعثر تنفيذ المشروعات الإصلاحية التي ينشدها يرجع أولاً وقبل كل شيء الى الفرقة الدينية وما تشيره من حزازات تخلق نفوراً قومياً وكراهية عقائدية بين أبناء الوطن الواحد .. وأحس بأن الهند تحتاج الى نوع من وحدة الفكر ، تنفذ رعاياه من هوة الشقاق العقائدي وما تنحدر اليه من صدام سياسي قومي ، ومن صراع اجتماعي فكري .

ولقد وجد أكبر في سياسة التسامح الديني واطلاق حرية العقيدة التي بداها أسلافه من الحكام المغول أسلم طريقة تمهد لتلك الوحدة الفكرية التي يتمناها ، فبذل أقصى ما يستطيع من جهد لكي يشعر الجميع من مسلمين وهندوك وغيرهم من أصحاب الملل الأخرى بأنهم أبناء وطن واحد ، وأن الدولة تنظر اليهم نظرة واحدة ، لا تفرق بين فرد وآخر على أساس من الطائفة أو الجنس ، أو تميز بين فرقة وأخرى على أساس من العقيدة . ولكي يضيف على مبادئ سياسته صيغة عملية اتخذ عدة خطوات ايجابية فعالة في شكل قرارات وقوانين تؤكد نزعتيه في التسامح واطلاق الحريات الدينية .. منها القرارات والقوانين التالية :

(أ) عدم اجبار أسرى الحرب على اعتناق الاسلام منذ عام ٩٧٠ هـ و ١٥٦٢ م . وترك حرية العودة الى العقيدة السابقة لمن أسلم منهم بالتهديد ..

(ب) إيقاف جمع رسوم الحج المفروضة على الهندوك عند زيارة المقدسات الهندوكية منذ عام ٩٧١ هـ و ١٥٦٣ م ...

(ج) العفو عن الأمراء الراجبوتيين الذين ناصبوه العداء وتمردوا عليه في أوائل سنين حكمه وفتح لهم أبواب بلاطه ، وعين الأكفاء منهم في مناصب الدولة الكبرى ، فكان منهم الوزراء وقادة الجيوش وحكام الأقاليم ..

(د) الحث على مزج الأسر الاسلامية بالأسر الهندوكية عن طريق المصاهرة والزواج لتكوين جيل جديد من الهنود يستسيغ الحياة في كنف المسلمين والهندوك معا وهو مطمئن وآمن

(هـ) احترام المشاعر الدينية عند الجميع . فسمح لحريمه من الهندوكيات بأداء شعائرهن داخل قصوره ، وشارك مختلف الجماعات الدينية في أعيادها واحتفالاتها .. فارتدى ملابس كهان الهنداكة ، ورتل الابتهاالات البرهمية في الأعياد الهندوكية . واشعل النار وسجد للشمس في احتفالات النيروز ، وتزين بالتمائم الزرادشتية في اجتماعاته بالزرادشتيين .

(و) العناية بنشر الثقافة العامة بين الجميع بهدف خلق وعي عام موحد الفكر . فأمر بنقل ميون الكتب الهندوكية من اللغة السنسكريتية الى اللغة الإيرانية لسان العصر واللغة الرسمية

للهند . ولذا عهد الى **عبد القادر بدايوانى** (٩٤٧-١٠٠٤ هـ ، ١٥٤٠ - ١٥٩٥ م) بترجمة اجزاء من اسفار القيدا وملحمتى الرامايانا والمهاباراتا . واشترك **الفيضى بن مبارك** (٩١١ - ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ - ١٥٩٢ م) فى ترجمة اسفار القيدا وجمع لأكبر مكتبة ضمت مجلدات فى التاريخ والفلسفة والدين والعلوم قراها عليه وشرحها له .

(ز) الاحتفاظ بمجموعة من المستشارين الثقافيين فى حاشيته على رأسهم **الفيضى** الذى قدمه **أبوه الشيخ مبارك بن خضر الناجورى** (٩٤١ - ١٠٠١ هـ ، ١٥٠٥ - ١٥٩٢ م) لأكبر فى عام ٩٧٤ هـ و ١٥٦٧ م وأصبح معلمه الحقيقى الذى وسع مداركه الثقافية ، وأشعره بأن تقريب الخلافات بين شتى الاتجاهات الدينية يمكن أن يتم عن طريق العلم والدراسة والحوار والجدل فى جو من الحرية والتسامح . . كما عين شقيقه الأصغر « **أبا الفضل بن مبارك** » (٩٥٨ - ١٠١١ هـ ١٥٥١ - ١٦٠٢ م) كمستشاره الخاص عندما ظهر تفوقا فى القدرات العقلية ودراية واسمه بالثقافة والاتجاهات الفكرية . (٦٢)

وهكذا أصبح أكبر تحت تأثير الشيخ مبارك وولديه الفيضى وأبي الفضل الذين كانوا على اطلاع واسع بثقافات العصر . . وعلى قدرة كبيرة من استلهم مختلف الحركات الفكرية والروحية التى مر بها الشعب الهندى من مسلمين وهندوك خلال العصور والقرون الماضية . ولذلك اشاروا على أكبر ببناء دار لمناقشة الخلافات الدينية بين أصحاب العقائد . . فأقام أكبر دار « عبادات خان عام ٩٨٢ هـ و ١٥٧٥ م » ودعا اليها جميعا من رؤساء الطوائف الدينية من برهمية وجينية وزرادشتية ومسيحية ، علاوة على زعماء السنيين ودعاة الشيعة ، مساء كل خميس أو عقب صلاة الجمعة من كل اسبوع ، وترك لهم حرية النقاش والجدل والحوار . ولقد سمح لكل منهم بأن يوضح أصول ديانته دون تزمت أو تعصب ودون اعتراض ومعارضة بهدف الكشف عن الحقيقة . ولقد وسعت هذه المناقشات من مدارك أكبر ووافق تفكيره ، فألم باتجاهات جميع الأديان ، وتنبه الى ما تقوم عليه من أسس مشتركة . . الا انه لم يجد بين القادة الدينيين الشخصية الروحية القوية الجذابة التى تستطيع أن تكسب ثقة الجميع بالفكر الواضح الثاقب . انما وجد رجال دين يتبادلون الاتهامات بالحمق والجهل والكفر والزندقة . ولذلك سرعان ما استجاب لنصيحة مستشاريه بأن يتولى هو بنفسه الزعامة الدينية فى البلاد ، خاصة وأن نظريات الاسلام السياسية تسمح بأن يجمع خليفة المسلمين بين السلطتين الزمنية والدينية . . وأن مذهب الحكم الهندوكية تعتبر الحاكم تجسداً لروح الله على الارض ، وصاحب الرئاسة الدينية الأوحد . .

ولكن قبل أن يعلن أكبر رئاسته الدينية على الشعب أخذ دعائه من المسلمين والهندوك يهيئون الأذهان لقبول زعامته الروحية من دون قادتهم الروحيين ، فأذاع الدعاة المسلمون أن أكبر ليس مجرد حاكم قوى فقط . . انما هو كذلك المهدي المنتظر الذى على يديه يتم تجديد التعاليم الاسلامية تجديداً ينقذ الهنود من الشقاق والخلاف ، ويدفع بهم فى طريق الالفه والتآلف والمحبة والمساواة والسلام ، ويبعث فيهم روح الوثام والاخاء والمودة . وأن أكبر خير مجدد

روحي ينفث الحيوية في دين الاسلام ويعيد تشكيل تعاليمه حتى تلائم الحياة المتطورة في الهند . وقد أخذ دعائمه من الهنادكة وعلى رأسهم **بيربال Birbal** البرهمي (٩٣٤ - ٩٩٤ هـ ، ١٥٢٨ - ١٥٨٦ م) يزعمون أن أكبر هو ممثل العناية الالهية على الارض ، وانه بمثابة التجسد العاشر لقشنو الذي ينتظره الهندوك لانقاذ الهند من الظلم والعدوان ...

بعد كل ذلك دعا أكبر الى عقد مؤتمر للاديان في عبادات خان . وحشد في هذا المؤتمر الصفوة المختارة من شيوخ مختلف العقائد والمذاهب والفرق والاديان . وكان **الشيخ عبد الله السلطانپوري** الذي أطلق عليه أكبر مخدوم الملك المتوفى عام ٩٩٠ هـ ، ١٥٨٢ م والشيخ **عبد النبي أحمد الجنجوهي** المتوفى عام ٩٩١ هـ و ١٥٨٣ م على المفكرين الحاضرين الذين يتمسكون بنصوص القرآن الكريم ، والحديث الشريف والسنة النبوية . . بينما كان الشيخ مبارك وولده الفيضي وأبو الفضل على رأس المفكرين الاحرار الذين لا يعارضون في مزج مختلف الاديان ...

وقدم الشيخ مبارك في مؤتمر الاديان اعلاناكتبه بخط يده في رجب من عام ٩٨٧ هـ و ١٥٧٩ م بين فيه أن أكبر هو القائد الروحي والمدني . . يحق له أن يتصرف تصرف الامام العادل . . ويفسر الشريعة الاسلامية تفسيراً مجدداً على اعتبار انه هو وحده المجتهد الاول الذي ظهر في الالف سنة الاولى من الهجرة . . وطالب عامة الهنود بطاعته لأن كل الاديان تأمر بطاعة الله والرسول وأولي الامر منهم . . وتقر بأن الانسان العزيز عند الله يوم الحساب هو الامام العادل ومن يطيعه ، لأن الذي يطيع الامام العادل يطيع الله ومن يعصه يعصى الله وان « أبا الفتح جلال الدين محمد أكبر بادشاه غازي » امام عادل ، حكيم يخاف الله ، معصوم من الخطأ ، يحق له أن يضع نظاماً جديداً يتفق مع القرآن ويفيد الأمة الهندية . . ولذلك يجب أن يطيع الجميع أكبر ولا يعصيه أحد . . ومن يعصه أو يعترض عليه يستحق الموت ومصادرة ممتلكاته ويحرم من كافة امتيازاته . (١٣) ولقد وقع هذا الاعلان جميع المنعقدين ما عدا بعض رجال من أهل السنة كالشيخ عبد النبي أحمد الجنجوهي والشيخ مخدوم الملك .

ولذلك انتظر أكبر عامين حتى تختفي المعارضة قبل أن يعلن الدين الجديد الذي سماه « دين الهى » في عام ٩٨٩ هـ و ١٥٨١ على اعتبارانه الشريعة الجديدة التي توصل اليها أكبر بصفته الامام العادل والمجتهد الاول وبادشاه الملك ، صاحب النور الالهى الذى يخضع الرغبة للعقل ، والنفس للحكمة ، والعدالة للرحمة ، ويقابل القسوة والعنف بالتسامح ، وطلب من جميع رعاياه الايمان بالدين الالهى والدعوة له .

ونصب أبا الفضل المرشد الروحي والمفسر الرسمي لهذا الدين . . بينما نصب بديابوانى اماما . .



الدين الالهى :**تقوم أركان دين أكبر الأساسية على : -****١ - الشهادة - ٢ - الطاعة - ٣ - سلوك طريق الطاعة •**

ولا يطالب بأداء أى نوع من الشعائر والعبادات ، وبالتالي لم يعد هناك حاجة للمساجد والمعابد . الا أن كل من يريد أن يدخل فى الدين الالهى يقيم له حفل تنصيب يعلن فيه أمام حشد من الناس الشهادة . . والطاعة والالتزام بالطريق الصوفى للطاعة .

الشهادة : هي « أن لا اله الا الله . . وأن أكبر خليفته » . ولقد روعي فيها ارضاء كل من المسلمين والهندوك . . اذ تستمد منطوقها من شهادة الاسلام وأصول الهندوكية . . ويمكن تفسيرها فى ضوء تعاليم كل من الاسلام والهندوكية خاصة القسم الثانى من الشهادة وهو « أن أكبر خليفته » الذى يمكن تفسيره من ناحية فى ضوء نظريات الصوفية والشيعة فى « النور المحمدى » وتذهب الى أن الروح المحمدى قد خلقها منذ أن وجدت الخليفة . . وقبل أن يولد محمدرسول المسلمين ، وأن الروح المحمدى ظهرت فى مختلف الانبياء والرسل من أولهم آدم الى آخرهم محمد وانها استمرت فى الظهور بعد آخر الانبياء عن طريق الوراثة فى علي بن أبى طالب وآل بيته من فاطمة بنت محمد ، ومنهم انتقلت الى الاولياء والصدّيقين والأئمة . . وحيث أن أكبر هو الامام العادل الحكيم المعصوم التقى الورع ، فهو من أولياء الله الصالحين وحل فيه القبس المحمدى ، وأصبح أشبه بالامام الغزالي المجدد الاول للاسلام . . ويحق لأكبر أن يكون خليفة الله على الارض . . بينما يمكن تفسير « أن أكبر خليفة » كذلك من ناحية أخرى فى ضوء عقائد القشونية التى تذهب الى أن الملك هو ظل قشنو على الارض . . وأن عليه عشر تجسّدات لقشنو ظهر منها تسع تجسّدات . . وأن أكبر هو التجسد العاشر . .

الطاعة : فاذا كان أكبر هو خليفة الله عند المسلمين وتجسيد لقشنو وظله على الارض عند الهندوك فان طاعته واجبة على الجميع . . ولذلك لا يصبح اعتناق أحد للدين الالهى باعلانه الشهادة كاملا الا بعد المثول بين يدي أكبر ليلقى قسم الطاعة والولاء له . . بأن يدخل على أكبر فى ظهر يوم أحد مشمس ، ممسكا عمامة بين يديه ويسجد عند قدميه . . ويرمز هذا السجود الى تأكيد محو كل ما يعلق بنفس المريد من أنانية وخداع وتحسن ، وإظهار ما يتم عن صدق إخلاصه للدين الجديد وولائه وطاعته لأكبر ، مما يدعو أكبر لأن يمد يده ويرفع المريد ليقف أمامه ويضع العمامة على رأسه على اعتبار أنه شخص مطيع طيب النوايا والمقاصد ، ثم يمنحه ميدالية محفور عليها عبارة « الله أكبر » وكان أحد رجال حاشيته قد نصح أكبر بأن يستبدل عبارة « الله أكبر » بعبارة « ولذكر الله أكبر » حتى لا توحى العبارة الأولى بادعاء أكبر للالهية . . ولكن أكبر أنزعج واحتج على هذه النصيحة ، لأنها غير واردة أصلا فى دينه ، واستغرب كيف يصل الغرور بانسان حد ادعاء الالهية وهو على ما هو عليه من عجز وضعف . (٦٤)

(٦٤) د . احمد محمود الساداتى : « تاريخ المسلمين فى شبه القارة الهندية وحضارتهم » الجزء الثانى . . مكتبة

الاداب . . القاهرة ١٩٥٩ .

الطريق الصوفي للطاعة : ان الطاعة وما تقوم عليه من اخلاص وولاء هي السبيل الوحيد الروحي الذي يحقق للمؤمن بالدين الالهى الكمال فى الدنيا والسعادة فى الآخرة . الا ان جميع المطيعين لا يتساوون لأن هناك أربع مراحل للطاعة يتدرج فيها المطيع من مرحلة لآخرى حسب درجة طاعته لأكبر ، وقدرته على تنفيذ كل ما يصدر عنه من أوامر وقوانين وأحكام وصدق اخلاصه وطهارته ولأنه حتى يصل فى النهاية الى الكمال المطلق .

وتبدو مراحل الطاعة باستعداد المطيع لتقديم مختلف التضحيات المادية من مال وممتلكات فى سبيل أكبر وفى سبيل المصلحة العامة للدولة . وفى هذه المرحلة مرحلة بذل الحياة رخيصة من أجل خليفة الله . وتعلوها هبة الشرق بالولاء والاخلاص لأكبر وكل ما يشير به ، ثم تأتى أخيراً مرحلة الايمان الصادق بالدين الالهى والدعوة اليه والعمل على نشره بكل همة ونشاط وفاعلية اذ بعدها يتحقق للمطيع أقصى درجات الكمال الانسانى والروحى ويحق له ان يكون من المقربين لأكبر خليفة الله . (٦٥)

وقد يبدو من تعاليم الدين الالهى ان أكبر اراد ان يضع نفسه بين الانبياء والقديسين . . ويرفع مكانته الى مصاف القادة الروحيين او ينسبه لائمة الاسلام . ولكن اذا امعنا النظر فى « طريق الطاعة » نجد ان الدين الالهى ما هو فى الحقيقة الا تنظيم سياسى قبل ان يكون عقيدة دينية . . اراد ان يوطد به أكبر سلطته على الحياة السياسية فى الهند قبل ان يوطد زعامته الدينية لقد طالب رعاياه ببذل الرخيص والغالى من مال ونفس وشرف . . ودعاهم للاخلاص له والولاء لدولته . ولاشك فى أن هذه المطالب ما هي الا مطالب سياسية أخذت قالباً دينياً . وان أكبر ما قصد بالدعوة للدين الالهى الا ان يستغل ميل الهنود الزائد للخضوع لكل ما يترابط بالعقيدة ، ليكسب ولاء الجميع للحاكم من ناحية ، ويستعين بنزعاتهم الروحية الاصلية ومقوماتهم الدينية السامية لتحقيق « أمن الوطن ووحدته » حتى يخفى من الساحة الهندية التنازع والصراع الذى لا ينقطع . وحتى لا يتوزع ولاء الهنود بين الوطن والعقيدة ولا يتعارض اخلاصهم للحاكم مع اخلاصهم للدين . . ويتعرض كيان الدولة للتفكك والانقسام مما يؤدى فى النهاية الى سقوط دولة المغول . (٦٦)

غير ان دين أكبر لم يلق الترحيب المنشود . . ولم يصادف القبول المنتظر من عامة الهنود . . ولم يؤمن به الا نفر من رجال حاشيته وبعض الانتهازيين الطامعين فى التقرب اليه . ويرجع ذلك الى ان الدين الالهى فى سبيل وحدة الهنود ضحى بالكثير من فرائض الاسلام وتعاليمه ، وتنازل عن الكثير من طقوس الهندوكية ومعتقداتها متوهماً ان ذلك يساعد على لقاء الهندوك مع المسلمين فى منتصف الطريق . فى حين ان المسلمين قد ألهم الفاء الصلاة والصوم ، والحج الى الاماكن المقدسة ، وافزعهم معارضة أكبر فى اقامة المساجد وتحطيم المآذن التى يسمع منها صوت اذان ،

Havell, E.B. : The History of Aryan Rule in India, Harrap, London, N.D. (٦٥)

Sorraya Hussain : " Akbar : The Great Mughol ", Pakistan Review. (٦٦)

December 1955. Volume III No. 12.

وتحويل قاعات الجوامع الى مرابط للخيل أثناء الحرب ، ولم يرضوا عن انكار الحقائق الفيزيائية من معجزات ووحى وملائكة وجن وحشر ونشر . . . وتقرزوا من اباحة الردة عن الاسلام حتى لمن ارغم على اعتناقه في نفس الوقت الذي اجاز فيه اكبر تقديس الشمس والنار على اعتبار انهما رمزان للقوة الالهية ، وحرم ذبح البقر ومنع اكل اللحوم ومجالسة قتلة الحيوان من الجزارين والصيادين وحبس الحيوان والطير تمشيا مع المصدقين على عقيدة التناسخ . في حين ان اكبر آلم كذلك اصحاب الديانات الاخرى عندما منع زواج الاطفال وتحديد سن الزواج من ١٦ سنة للرجال ، و ١٤ سنة للنساء ، وحرم حرق الارامل على محرقة الزوج المتوفى . . . وأباح زواجهن من جديد . . . وندد بزواج بنى الرحم وزواج النساء المتقدمات في السن من الشبان ، واعترض على اختلاط النساء والرجال في الاسواق والاحتفالات وعند الاستحمام في الانهار المقدسة . . . وكلها تقاليد وعادات دأب عليها عامة الهنود من زمن بعيد .

واذا ما حاولنا تقويم دين اكبر تقع في حيرة تدعو الى التساؤل : هل اراد اكبر بالدموة للدين الالهى ان يقوم بغزو اسلامى سلمى شامل يجذب ملايين الهنود للدخول في الاسلام دون أن يستثير حفيظتهم الدينية او يتحدى معتقداتهم المتوارثة الراسخة الشائعة التى لم تستطع العقلية الهندية ان تتخلص منها على مر القرون والعصور؟ هل كان دينه مجرد مناورة سياسية اراد أن يهيئ بها فترة انتقال تسمح بتقريب بعض تعاليم الاسلام لعقول عامة الهنود في صور لها ملامح هندوكية تتجنب اثارة الحساسيات العقائدية والقومية ؟ هل يمكن اعتبار الدين الالهى هدفا مرحليا اراد به اكبر أن يعيش الهنود في حالة من الهدوء والاستقرار والامان ، تساعد على تنقية الوعي الهندوكى من كثير من الرواسب التى غرسها فيه الغزو الوافد المتلاحق للهند على ايدى غزاة حديثى العهد بالتقاليد الاسلامية وتعاليم الاسلام من الاتراك والمماليك والافغان والمغول حتى اصبح عامة الهنود لا يرتاحون الى حكم المسلمين الذين أخذوا ينظرون اليهم على من الاستلاء التى يصاب بها كل الغزاة الفاتحين؟ انهم دخلاء غرباء عن الهند ، تستولى عليهم نزعات وهل كان حقاً هم اكبر الاول موجهها الى استدراج الغالبية العظمى من الشعب للاقتراب من الاسلام دون أن يشعر الهندوكى بأنه انتزع من احضان دياناته العتيقة وأبعد عنه عن مجتمعه العتيق ، بعد أن فشلت المحاولات السلمية والغزوات العسكرية في ادخال غالبية الشعب الهندى في الاسلام خلال ما يقرب من عشرة قرون ، فلم يجد بدا من ان يلتقى مع الهندوك في منتصف الطريق ، ويضع ديناً وسطاً يجذب الهنداكة نحو الاسلام بأقل الخسائر العقائدية ، على أن يكون بمثابة مرحلة انتقال تمهد السبيل تدريجياً حتى يستسيغ عامة الهندوك تعاليم الاسلام المزوجة بالهندوكية ، تتلوها مرحلة أخرى تقوم بتعريف الهنود بتعاليم الاسلام الصحيحة البريئة من العناصر الدخيلة . . . وتقضى نهائياً على كل ما يلقى الاذهان من بقايا التعاليم الهندوكية ؟

احسب ان كل هذه الدوافع والاهداف لم تكن خافية على أحد . ولكن كان عامة المسلمين والهندوك وخاصتهم في هلع زائد من الدين الالهى . فلم يسلم اكبر من انتقادات المسلمين ، وخاصة من معارضة اهل السنة الذين يلتزمون بالقرآن والحديث ، ولا يفرطون في شيء من أصول الاسلام

مهما كانت الاسباب والدواعى ، لان التخلّى عنها فيه افساد للعقيدة الاسلامية التى تصيب القلوب بالزيغ ، وتثير البلبلة فى العقول ، وتدعو الى نوع من الحيرة والريبة فى مدى قدرة التعاليم الاسلامية على مواجهة مختلف التيارات الدينية ، ولذلك فان دوافع اكبر السياسية وعزمه على تحقيق اهدافه فى توطيد حكم وحدوى للمفول لم تدع اهل السنة يفكرون فى المخاطرة بأصول التعاليم الاسلامية . ولم تسمح «**الشيخ احمد السرهندى**» (٩٧٢ - ١٠٣٤ هـ ، ١٥٦٤ - ١٦٢٤ م) الذى اعتبر المجدد الحقيقى للاسلام فى الهند - الا أن يرفض مجازاة اكبر فى مفامراته الدينية ، ويحاول أن يجد من مجازفته باعلان الدين الالهى ليجنب دولة المسلمين التفكك والانهيال ، فأخذ يبعث برسائل الى حكام الولايات وأمراء الجيش ورؤساء الدوائر الحكومية يحذرهم من الاخطار الناجمة عن نشر الدين الالهى بين الهنود عامة والمسلمين خاصة . مما دعا بعض حكام الاقاليم الى ارسال خطابات لأكبر ترميه بالكفر والزندقة .

ولقد انكب **الشيخ احمد السرهندى** كذلك على دراسة الكتب التى تعرف بأصول الاسلام السليمة الخالية من شوائب البدع الدخيلة التى تسربت اليها عن طريق الاديان الاخرى . فأتضح له أن مذاهب الصوفية ونظريات الشيعة التى تشابه مع تعاليم الفدانتا الهندوكية وتجسّدات قشّنو ليست من الاسلام فى شيء . . وانها مندسة عليه تثير الانحراف وتدعو الى الزيغ (١٧) وتوصل الى مذهب اسلامى يرتكز اساسا على تعاليم السنة التى تقرر أن الله لا يمكن أن تعرفه عن طريق الوجد الصوفى أو التأمل الغائب عن الوعى . . انما تعرفه فقط عن طريق «**الوحى**» الذى يلهم الاصفياء بالحقيقة الالهية . .

لأن معرفة الصوفى - سواء كان مسلماً أو هندوكياً - عن طريق المجاهدات ما هي الا معرفة شخصية ترتبط بذات الفرد التى وصلت الى حالة من الوجد أو تاهت فى بحر من التأمل لا يمكن أن تعطى قيمة كلية عامة ثابتة تصدق بالنسبة لجميع البشر ، وان ما يدعيه الصوفى من تجلّى الله فى شطحاته ما هو الا وهم كاذب ، لأن ادراك حقيقة الله تغيب عن جميع قوى الادراك عند البشر ولا يمكن أن يتوصل اليها حس أو عقل أو حدس . انما يمكن أن يعرفها الانسان عن طريق «**الوحى**» الذى يهبه معرفة الحقيقة عن طريق «**رسول**» من لدن الله . .

فاذا أردنا أن نعرف الحقيقة . . يجب أن نبحث عنها فى آيات القرآن الكريم التى نزل بها الوحي من لدن الله على رسوله «**محمد**» . . واذا أمعنا الفكر فى الآيات القرآنية نجد أن حقيقة الله أبعد ما تكون عن فكرة وحدة الوجود التى يؤمن بها صوفية الاسلام وزهاد الهندوك . وترفض نظرية وحدة الجوهر والصفات . لأن الصفات تضاف لجوهر الوجود وليس الكون مظهرًا لهذه الصفات . وما الكون الا ظل للصفات ، لأن صفات الله من طبيعتها الكمال ولا يشوبها عيب أو نقص بخلاف الكون الذى نجده مليئًا بالعيوب والنقائص ولا يكاد يوجد به شيء يتحلى بالكمال المطلق الذى يتسم به الله وحده . ولذلك فان حقيقة الله غير حقيقة الكون ولا يمكن أن تكونا حقيقة واحدة بل هما حقيقتان متفايرتان وليستا متمثلتين . فاذا كان وجود الله ضرورياً ويتصف بالخلود فان

وجود الكون ممكن ومؤقت . وان الله وحده هو العلة الخالقة للكون من العدم ، ولا يمكن أن تكون حقيقة الخالق وحقيقة المخلوق واحدة ، لأن الخالق تسبب في وجود المخلوق ، وحقيقة وجود المخلوق لاحقة لوجود الله وممكنة لأنها مرتبطة بخلق الخالق . فهي حقيقة مرتبطة بالزمان وليست خارجة عنه . ولذلك فان حقيقة الكون لا تتسم بالخلود والضرورة فضلا عن أنها بعيدة عن الكمال .

وكذلك ليس هناك تماثل بين الله والانسان . ورغم أن الله والروح مجردان من الزمان والمكان ، وان الروح تنبعث من روحانية الله وتتسم بالخلود الذي يتسم به الله فان هذا الخلود لا يتحقق مادامت الروح مرتبطة بالجسد ومقيدة برغبانه بينما خلود الله مطلق غير مرتبط بحد ولا مقيد برغبة . فاذا كانت الروح تختلف عن الله فلائها تتحد بالجسد ، وتختلف عن الكون المادى لأنها تميل بطبيعتها الى جوهرها الروحي وتحن للعودة الى منبعها الاصلى وتنشد التخلص من البدن وعبوب المادة وتقائصها . وعلى الانسان أن يتبع هدى التعاليم القرآنية السليمة الصحيحة ، ويطيع الله في كل ما أمر به ونهى عنه اذا أراد أن يصل الى الكمال الذى يضمن له طهارة الروح ويحقق عودتها الى النبع الذى صدرت عنه وتمتع فى النهاية بالخلود الذى تشتاق اليه . (٦٨)

وهكذا انتهى الشيخ احمد السرهندى الى أن حقيقة الله فى التعاليم الاسلامية تختلف عن حقيقة الكون وعن حقيقة الانسان . ولا يمثل الله والكون والانسان حقيقة واحدة . . انما هناك ثلاث حقائق متباينة . . وبذلك بعد كل البعد عن أسس تعاليم الهندوكية فى وحدة الوجود . .

بينما اذا ما رجعنا الى موقف الهندوك من الدين الالهى نجد ان الهندوك توجسوا خيفة من هذا الدين ، واحسوا بأن تقوية الروابط بين الهندوك الذين يمثلون الاغلبية العظمى من السكان وبين المسلمين الذين مع اقليتهم لهم السيادة على الهند يهدد الوجود الهندوكى فى الهند ويعرضه للزوال فى مستقبل قريب أو بعيد ، ويصيب حضارة البراهمة الاصلية بالاقل والضياع بعد ان تدوب تدريجيا فى حضارة الاسلام الدخيلة . واذا بالحكام والقادة الذين صاهرهم اكبر هو واسرته يرفضون الدخول فى الدين الجديد خشية أن يستدرجهم هذا الدين الى التنازل عن عقائدهم عقيدة عقيدة ، ويدمجهم فى المجتمع الاسلامى ويصهر الهندوكية فى الاسلام حتى تضع معالمها الاصلية ، لان مظهر الدين الالهى وجوهره اسلامى اكثر منه هندوكى . وما أقدم الراجبوت على مساعدة اكبر فى فتوحاته وغزواته ومساندته فى اخماد الفتن والثورات التى قامت ضد دعوة الدين الالهى الا رغبة فى المحافظة على مراكز القوى التى يحتلونها فى البلاد المفولية وتمكنهم من تثبيت نفوذهم . . فلم ينس الراجبوت بحسن معاملة اكبر لهم أو يستبد بهم الحماس للدين الالهى لمجرد أن بعض التفسيرات الهندوكية يمكن تطبيقها على بعض مبادئه .

وما أن بدأ نفوذ اكبر يتضاءل فى آخر سنى حكمه بسبب معارضة عامة المسلمين للدين الالهى حتى اخذ الراجبوت يدسون لأكبر ويشيرون الفتن ضده فى كل مكان ، ويوقعون بالمؤامرات بين

أفراد المسلمين ، ويؤلبون بعضهم على بعضهم بعضا .. يثون الفرقة بين الابناء والاحفاد الذين امتزجت دماؤهم بالدم الهندوكى، مستغلين أو اصر المصاهرة ورباط القرابة .. واذا بالامير **بيرسنج بوندلا** Bir Singh Bundela حاكم ولاية أودھ Oudh يقتل أبا الفضل مستشار أكبر الدينى والرأس الفكر الذى صاغ أصول الدين الالهى .. ثم يزعم ان الامير سليم بن أكبر هو الذى حرّضه على قتله ... مما دعا الامير مان سنج Man Singh حاكم ولاية موار Mewar ان يطالب بتنحية سليم عن ولاية العهد وتنصيب ابن اخته «خسرو» حفيد أكبر بدلا منه (٦٩) .

واذ رحب الهنود بسياسة أكبر فى التسامح واطلاق الحريات فى العقيدة فان اعلانه الدين الالهى الب عليه المسلمين والهندوك . فعندما اشتدت معارضة الشيخ أحمد السرهندي حبسه، مما ساعد على زيادة قوة موجة السخط بين المسلمين الذين يكتون الازدراء للدين الالهى ويظهرون كل الاحترام والتقدير والتبجيل للمجتهد الحقيقى والمجدد الفعلى لحيوية التعاليم السنية الاسلامية . وما أن توفى أكبر حتى اندلعت الثورات فى الشمال وفى الجنوب متمردة ضد حكم المغول يقودها الشيخ والراجبوت والمراتها مما اوقع الفكر السياسى المغولى فى حيرة وبلبلة وقلق ادت الى ظهور اتجاهين رئيسيين .. يرى أحدهما أن تحقيق الوحدة الهندية لا يتم الا بالقضاء على السخط والتدمير واخضاع التمرد بكل قوة وقسوة وعنف . بينما يذهب الاتجاه الآخر الى أن الجهود السلمية والعلمية التى بذلت من أجل تحقيق الوحدة الهندية ليست كافية ويجب ان يبذل مزيد من الجهود المتواصلة حتى يتوصل الفكر العلمى الى التوفيق بين عناصر الشعب الهندى ، وبالكشف عن أساس مشترك يرضى عنه الجميع ، ويدعم وحدة الفكر ووحدة العقيدة ووحدة القومية .



ولقد نجم عن هذين الاتجاهين صراع دموى وفكرى بين أبناء شاه جهان جبر الاربعة . . فاستطاع **أورنجزيب** Aurangzeb (١٠٦٨ - ١١١٨ هـ ، ١٦٥٨ - ١٧٠٧ م) ان يصل الى الحكم عن طريق القوة العسكرية بينما خسر **داراشيكو** Dara Shukoh (١٠٢٤ - ١٠٦٩ هـ ، ١٦١٥ - ١٦٥٩ م) الاخ الأكبر كل شئ فى سبيل تمسكه باتجاهات أكبر فى تحقيق الوحدة الهندية على أساس من وحدة الفكرين الاسلامى والهندوكى .

(١) **دارا شيكوه** : لقد آمن دارا شيكوه بصدق محاولة أكبر فى التوفيق بين الاسلام والهندوكية .. ورأى أن الدين الالهى ليس المرحلة النهائية أو المحاولة الاخيرة فى هذا التوفيق الذى لم يستنفذ جميع امكاناته بعد .. وانه مازال هناك جهود ينبغى أن تبذل لتحقيق أغراض الدين الالهى فى سبيل الوحدة الهندية ، وارجع فشل دعوة أكبر وتخطيها الى أنها لم تقم على أساس علمى .. ولم تسمح بالدراسات الواسعة الكافية التى تكفل اقناع الجميع .. ولذلك دعا الى اعادة تفهم الدين الالهى لاقامته على أسس علمية مبنية على أبحاث جادة مقارنة مستفيضة دقيقة فى أصول الديانات الاسلامية والهندوكية فى لغاتها الاصلية ..

ولقد انكب دارا شيكوه بنفسه على دراسة اللغة العربية لغة القرآن الكريم وعلى دراسة اللغة السنسكريتية ، اللغة التي دوت بها الكتب الهندوكية المقدسة ، حتى يتاح له فرص التعمق في البحث الدقيق لمفاهيم هذه الديانات في لغاتها الاولى . . . واقبل كذلك على ترجمة كل ما وصل اليه من اجزاء اليوبانيشاد الى اللغة الايرانية لغة الدولة ولغة المثقفين الاولى في ذلك الوقت . (٧٠) حتى يستطيع أن يشرك معه عامة المثقفين الهنود في الدراسات المقارنة التي حاول أن يصل منها الى مدى التوافق الذي يوجد بين مذاهب الفيدانتا الهندوكية والتعاليم الصوفية الاسلامية . . . ولما اكتملت لدارا شيكوه الثقافة الواسعة التي تحيط بالاتجاهات الروحية في الاسلام والهندوكية اخذ في كتابة مؤلفه « مجمع البحرين » وعرض فيه دراسة مقارنة بين الاسلام والهندوكية على أسس منهجية تعد من أولى الدراسات المقارنة للاديان . **وانتهى دارا شيكوه من هذه الدراسة الى أن هناك حقائق عامة تجمع بين الديانتين تحصر المعرفة في نوعين : معرفة انسانية ، ومعرفة الهية . . .**

أما عن المعرفة الانسانية فان السبيل اليها واحد عند العقيدتين : انها معرفة عقلية عن الكون تكتسب بالادلة والبراهين والجدل ، وتعتمد على الفكر الذي تصل اليه المدركات عن طريق الحواس والذهن في أن المعرفة الالهية تختلف عن المعرفة العقلية ، لانها معرفة حدسية تتعلق بحقيقة الله يعيها الوجدان ببداهة روحية ، عن طريق اخماد الحواس والتحرر من قيودها التي تشتت ادراك الروح وتعمى بصيرتها . واذا ما نجحت الروح في التحرر من الحواس والشهوة والاهواء وتحقيق نوع من الصفاء والنقاء والسكينة والاطمئنان ، يمكنها أن تصل الى اليقين الالهي الذي يعدها لمعرفة الحقيقة الالهية التي تهيب لها فرصة الاندماج في الله في لحظة معرفتها معرفة كاملة . (٧١)

وهكذا يرى دارا شيكوه في مجمع البحرين ان الاسلام والهندوكية لا يختلفان على تحديد مفهوم الحقيقة الالهية المطلقة ، بل ان الالفاظ والتعبيرات التي ترمز الى جوهر الله وصفاته تكاد تكون واحدة عند الديانتين . . . واذا كان هناك اختلاف فان هذا الاختلاف يرجع الى مجرد اختلاف لغة كل منهما عن الأخرى ، وتكاد تكون مترادفة من حيث المعنى حتى يمكن أن يحل اللفظ العربي أو اللفظ الايراني محل اللفظ السنسكريتي أو يحل التعبير السنسكريتي محل التعبير العربي أو التعبير الايراني ، دون أن يختل المعنى الديني . . . ان الله هو حقيقة الحقائق . . . نور الانوار . . . ظاهر وباطن . . . مجرد وكامن . . . لا يمكن وصفه أو تحديده . . . بلا اسم أو صورة . . . وكلها تعبيرات والفاظ موجودة بنصها في لغات الديانتين . . .

بينما طريق الوصول الى الله عند المسلمين والهندوك يكاد يكون طريقا واحدا كذلك ، اذ

Nuller, F. Max : Introduction to the Upanishads, Oxford, London, 1926. (٧٠)

Tara Chand : Growth of Islamic Thought in India, op. cip. (٧١)

يتفق الجميع على أن هذا الطريق يبدأ باعتزال الحياة .. ثم القيام بالمجاهدات البدنية ، التي تعذب الجسد بالحرمان حتى تموت فيه الرغبات مع ممارسة الرياضة النفسية ، التي تروض الذات وتهذبها حتى تبلغ درجة الصفاء والسكينة التي تتيح لها فرص مراقبة النفس وتطهيرها أولاً بأول من كل ما يعلق بها من شوائب ، حتى تزول جميع الحواجز التي تحول دون معرفة الله معرفة تعمي الحقيقة الإلهية وعيا يستولي على كيانها كله ويدمجها في الذات العليا ، أما عن طريق هبوط الله من السماء وحلوله أو تجسده في الإنسان الكامل ، وأما عن طريق صعود روح الإنسان الكامل إلى السماء وفنائها في وحدانية الله .. أو عن طريق شهود الروح لله في كل شيء في الوجود من إنسان وحيوان ونبات وجماد ، دون أن تشعر بأي نوع من التمايز بين الله والإنسان وسائر الموجودات وترى أنهم جميعاً حقيقة واحدة ...

وكان يمكن لأبحاث داراشيكوه التحليلية المقارنة أن تخلق مدرسة علمية تشق الطريق لنشر مثل هذه الدراسات بين الشعب الهندي على مختلف مستوياته ، وتحقق ما ينشده الجميع من وحدة الفكر الديني . إلا أن هذه الدراسات لم تجد من بعده من يتعهدا بالبحث والتبسيط والتفسير . وذلك لأن محاولة داراشيكوه في الجمع بين عرى الإسلام والهندوكية على أساس علمي لم تظهر في المناخ السياسي المناسب وبعدها فوات الأوان . وسرعان ما تصدت لها الحركة الفقهية التي تحرص على عرض الإسلام في صورته البسيطة الخالية من التعقيد والبريئة من الشوائب الدخيلة من الهندوكية وغيرها من الديانات ، واندلع صراع عنيف بين داراشيكوه وأخيه أورنجزيب على تولي عرش المغول . ولكن استطاع أورنجزيب أن يحصل على فتوى فقهية من علماء الشريعة الإسلامية تنص على أن كتاب مجمع البحرين يحض على إفساد العقيدة الإسلامية ، وبذلك أبيع دم داراشيكوه على أنه كافر وزنديق ..

• • •

(ب) أورنجزيب : تولى أبو المظفر محيي الدين أورنجزيب حكم الهند حوالي نصف قرن من الزمان .. ظل خلاله مؤمناً بأن الشريعة الإسلامية الصحيحة هي التي ينبغي أن تسود .. معتقداً بأن جميع المحاولات التي بذلت للتوفيق بين المسلمين والهنداكة قد عملت على إفساد العقيدة الإسلامية السليمة .. وأدت إلى انحرافات تعوق وحدة الأمة الهندية .. وانتهت بظهور قوميات دينية جديدة تطالب بالحريّة والاستقلال وترفض الدخول تحت لواء الدولة المغولية ..

فلا نعجب إذا ما رأى أورنجزيب في سياسة التسامح الديني نوعاً من التراخي يفقد الدولة الإسلامية الهابة والنفوذ .. ونظر إلى الدين الإلهي على أنه نوع من التضحية بالشريعة الإسلامية من أجل الوصول إلى هدف مشكوك في تحقيقه وهو الوحدة الهندية .. ولذلك اتبع



أورنجزيب سياسة مضادة لسياسة أكبر .. فأتار بحروبه الرعب بين صفوف الراجبوت والماراتها والسائناميين في موار والجات في ماثورا Mathura والسيخ في البنجاب والشيعة في الدكن (٢٧) وناهض الهندوكية والهنداكة .. فلم يتورع عن هدم المعابد وتحطيم أصنامها اذا ما احتذى بها الثوار الذين لا ينجو منهم الا من يدخل الاسلام او يدفع الجزية .. وأنزل برجال الدين من البراهمة اشد العقاب عندما عارضوا ضريبة الجزية .. ونحى من كان منهم في مناصب الدولة الهامة حتى يتخلص من نفوذهم الديني .. وقلل من عدد الهندوك في الدواوين ، وابعدهم عن المناصب الكبرى لعدم ثقته بهم وتأكدته من عدم ولائهم للحكم المغولي لكثرة ما يشيعونه من فتن بين رجال الحاشية وبث الكراهية بين أهل السنة والشيعة .. كما أبعد مدعي الألوهية من البلاد .. وحال دون قدوم دعاة الشيعة وغيرهم من الصوفية الذين ينحون منحى الفلسفات الهندوكية من دخول أراضيهم .. وأوقف وزن الحكام بالذهب والجواهر بحجة التصديق بها على الفقراء .. والفى التقويم الالهى الذي اعلنه أكبر عام ١٥٨٢م وهو يبدأ بيوم تولية الحاكم العرش ، ويتمشى في الوقت نفسه مع تقاليد الهندوك واستبدله بالتقويم الهجري .. وتخلى عن عادة السجود للسلطان عند مثول احد بين يديه . وقصر التحية على السلام باليد . (٧٢)

ولقد اعتبر اورنجزيب التجربة الاسلامية في عهود الخلفاء الراشدين على انها النموذج الامثل الذي يجب أن يحتذى .. ولذلك عاقب كل من يسب الخلفاء الراشدين .. ويرتد عن الاسلام .. ويحتفل بشهر محرم .. واهتم بإنشاء مدارس كثيرة لنشر الوعي السننى ، وزودها بهيئة من المدرسين الذين يتقنون فهم تعاليم الاسلام الصحيحة ، كما أمر بتعمير المساجد وترميم الخرب منها وبناء الجديد . وأمدّها بنخبة مختارة من الأئمة والوعاظ الذين يجيدون شرح مبادئ الاسلام السليمة وأركانها الحقّة وفرائضه وأحكامه وحدوده في أنقى صورة خالية من البدع ، وحث علماء السنة على عقد حلقات للدرس في المساجد لمناقشة التعاليم الاسلامية الحقيقية أمام حشود الجماهير .. كما حرص اورنجزيب كذلك على ان يلتزم الجميع بأوامر الاسلام ونواهيه التزاما فعليا ، وتمسك بضرورة تطبيق شريعته على حياة المسلمين الخاصة والعامة . فحرم الخمر والميسر تحريما مطلقا ، وتشدد في تنفيذ عقوبة كل منها ، ثم حارب الزنا .. وخير الفانيات بين الزواج والحياة العفيفة وبين النفي خارج البلاد .. وارسل محتسبيه لمراقبة سلوك الناس في كل مكان ، ونظم ضريبة الزكاة على المسلمين واهتم بجبايتها خصوصا في اوقات القحط والمجاعات لينفق منها على ضحايا الفقر والعوز والجوع ..

ولكى يواجه اورنجزيب حركة داراشيكره العلمية في الدراسات الدينية المقارنة لم يقف

Sarkar, Sir Jadunath : History of Aurangzeb : Calcutta, 1912-1924.

(٧٢)

Moreland, W. H. : From Akbar to Aurangzeb, 1923.

(٧٣)

عند حد الدعوة الى تنقية تعاليم الاسلام مما ادخل عليها .. او يكتفي بازالة آثار البدع عن المجتمع الاسلامي .. انما اهتم كذلك بوضع مؤلفات تجتهد في عرض التعاليم الاسلامية في ضوء مذاهب السنة .. ساعده على ذلك اطلاق واسع وثقافة شاملة فحرر كتاباً في الحديث الشريف جمع فيه اربعين حديثاً حرحها باللغة الايرانية .. كما حث علماء السنة على وضع كتب مماثلة لتكون سنداً للمسلمين في تفهم اصول دينهم .. وأمر بتدوين الاحكام الشرعية التي صدرت عن أئمة الفقه في المذهب الحنفي وتضم الفتاوي المشهورة التي عرفت باسم « الفتاوي الهندية » .

ولقد جعل اورنجزيب من تصرفاته الخاصة القدوة الحسنة التي ينبغي ان يسير على منوالها الجميع .. فلقد اقتدى بحياة الخلفاء الراشدين التي تتسم بالبساطة والتقشف في الملبس والمأكل .. وبالتواضع الذي يتبعه عن ترف حياة القصور .. ويكسب قوت يومه من صنع الطواقي ونسخ القرآن الكريم بخط يده لانه لم يكن يحصل على مرتب من الدولة . وإذا اتصف حكمه بالعنف فان حروبه الطويلة ما هي الا محاولات جادة من أجل تصفية جميع الجيوب غير الاسلامية ، وتكوين دولة هندية واحدة موحدة الفكر تعزز بتعاليم الاسلام الاصيلية .

الا ان نجاح اورنجزيب كان نجاحاً مؤقتاً ومرحلياً ، لان حروبه لم تستطع ان تسيطر على جميع الهنود سيطرة روحية ، او تخضع ارادتهم القومية .. او تقضي على امانيتهم الوطنية التي تلح في طلب الحرية والاستقلال ، هذا فضلاً عن ان اورنجزيب اعتمد في تأسيس دولته على ارادته الفردية . ولم يستعن حتى بأعوان من الاقارب والاصدقاء ، وبذلك لم يعد جيلاً من القادة والحكام يتولى اتمام رسالته من بعده تحت راية الاسلام ... فما أن مات اورنجزيب حتى اخذت جميع التيارات الفكرية والسياسية التي كانت مختفية تحت السطح تطفو من جديد وتدخل في صراعات غير واعية يحارب فيها المسلم الهندوكي والمسلم بدون تمييز ، ويحارب الهندوكي المسلم والهندوكي بدون تفرقة ، وتجتاح الهند زوبعة من العواطف الحادة الجامحة ادت الى اضعاف الحكم الاسلامي وتفكك الراجبوت وانقسام المراتها وانكماش السيخ والشيعة .. في حين كانت هناك جماعات تفد تباعاً من البلاد الاوربية على شواطئ الهند نجحت في الاستقرار في مراكز هنا وهناك تراقب عن كثب ما يدور في هذه البلاد من صراع وتمزق ، منتظرة فرصة للانقضاض دون أن يدري المسلمون والهندوك والسيخ بما تخبئه لهم الايام على أيدي هذه الوفود الآتية من الغرب اذ كانت خلافاتهم تعميهم عن كل ما يهدد بلادهم ...

• • •

رابعا : دعوة الفكر الهندي .. للوحدة الاجتماعية

لقد فشل اكبر ومن بعده داراشيكوه في وضع صيغة عقائدية توفق بين الاسلام

والهندوكية .. وتدعو الى وحدة دينية يأتلف حولها جميع الهنود وتحث على قيام وحدة وطنية قومية تزيل ما بين المسلمين والهندوك والسيخ من صراعات وحزازات ، وتربط الجميع بميثاق واحد يتوجه لخدمة الله والوطن .

الا ان هذا الفشل لم يزرع اليأس في الفكر الهندي ، ولم يقعه عن الاستمرار في البحث عن وسيلة او أخرى تنقذه مما يعيش فيه من بلبلة وحيرة وقلق . واخذ يستعرض من جديد تطور الصراع الداخلي في الهند وكيف انتهى بانهياردولة المغول . محاولا ان يستشف من الاحداث والملاسات والحياة الاجتماعية بعض الدواعي التي اعجزت الفكر الهندي عن تحقيق ضرب من ضروب الوحدة الدينية أو الوحدة القومية او الوحدة الفكرية ، وبدا يتسأل : هل كثرة النحل والملل وتباين عقائدها وتعصب دعائها هو الذي عاق الوحدة الدينية ؟ وهل تعدد الاجناس واختلاف عاداتها وتقاليدها هو الذي حال دون الوحدة القومية ؟ وهل تردد الحكام المغول بين سياسة التسامح واطلاق الحريات ، وبين سياسة العنف والقهر والالزام هو الذي بدد الوحدة الفكرية .. ؟

لا شك ان الفكر الاسلامي الهندي كان أرهف احساسا بالاطار التي تهدد مستقبل الحضارة الاسلامية في الهند ، الا ان ادراكه لهذه الاخطار لم يكن من الوضوح والفاعلية بحيث يحث على بذل المزيد من الجهد لرد آثارها السيئة على حياة الهنود الثقافية والاجتماعية . ولكن دور الفكر الاسلامي الهندي لم يقف في هذه المرحلة عند مجرد مناقشة الصحيح والدخيل من مبادئ الاسلام وخرج من نطاق التعصب والتزمت وجمود المحاكاة ، وجنح الى الاجتهاد في ترجيح ما تؤيده الادلة العقلية القومية وقبول كل ما يتمشى مع المنطق ولا يتعارض مع العدالة ، فحال الفكر الهندي الاسلامي الى التنقيب عن الاسباب الحقيقية التي ادت الى تفكك دولة المغول وتفتت المجتمع الاسلامي في الهند تحت ضغط ما يشاهد من قدوم وفود متلاحقة مع المفارمين القريبين الذين نجحوا في التمرکز في مواقع حصينة وتوطيد سلطانهم في قواعد عدة ، وتحت وخز الاحساس بأن مصير الحضارة الاسلامية في الهند متروك بكل اللامبالاة في مهب رياح قاصفة . وكان «شاه ولي الله الدهلوي» (١١١٤ - ١١٧٦ هـ - ١٧٠٢ - ١٧٦٢ م) اول من شعر باحتضار حضارة الاسلام في الهند ، وحمل لواء فكر اجتماعي جديد تشد بعث الحياة الواقفة في حضارة لم تحقق كل اهدافها بعد ، فعرض نظريات اجتماعية في ثنايا مختلف مؤلفاته في العلوم الاسلامية وخاصة كتاب «حجة الله البالغة» .

مذهب شاه ولي الله الاجتماعي : ان الصراع القائم بين الهنود لا يرجع الى الخلافات الدينية والحزازات السياسية يقدر ما يرجع الى التفاوت الاجتماعي بين مختلف طبقات المجتمع الهندي ، والى النظم التي ترتضى انعدام العدالة الاجتماعية بين افراد شعب دولة واحدة .

ذلك أن ما تعرضت له دولة المغول من تفكك وتناحر وانهيار وتدهور يرجع أولا وقبل كل شيء الى غياب العدالة الاجتماعية ، وسيادة الظلم الاجتماعى ، والمخرج الوحيد لتجديد حيوية دولة المغول والشعب الاسلامى فى الهند هو العمل على تحقيق العدالة الاجتماعية ، وازالة النظم التى تسمح بالتفرقة والظلم على أساس ان العدالة الاجتماعية تهيبء الظروف المناسبة للسلوك السوى الذى يتمسك بالمثل الفاضلة والاخلاق القويمة والقواعد الدينية السليمة والتصرفات الانسانية الطيبة ، وتدعو الى تكوين مجتمعات متقاربة فى ظروف المعيشة والمستوى الاجتماعى ، تتجاوب فيما بينها دون عقيد او حساسيات ، وتتعاون تلقائيا دون ضغط او الزام ، وتترابط دون ارهاق او استبداد ، وتتداخل بلا حزازات او كراهية . . . ولقد كانت ازالة الفوارق الاجتماعية وتحقيق المساواة الاقتصادية من اهم منجزات الرسالة المحمدية . لقد كان المجتمع فى دولتى الروم والفرس يعاني من فوارق اجتماعية واسعة بين الحكام والطبقات العليا ، وبين عامة الشعب مما أدى فى آخر الامر الى سقوط الدولتين عند أول ضربات للمسلمين الذين كانت تسودهم العدالة الاجتماعية ، ولا يختلف حال دولة المغول عن حال دولتى الروم والفرس فى الماضى . فانها لا تعاني فقط من الفوارق الاجتماعية بل أن فيها كذلك فئات عاطلة لا تؤدي خدمات للشعب ، وتعيش عالة على الطبقات العاملة مثل رجال الحاشية والأمراء والقادة والزهاد والصوفية والشعراء ، وهي لا تكف عن اللحاح فى طلب المزيد من المكافآت الجزية دون أن تقدم أى انتاج يفيد الشعب والدولة . ولكى تواجه الدولة اعباء هذه العطايا المتزايدة تلجأ الى الضرائب التى ترهق عامة الهنود ، ومن يعجز عن سداد هذه الضريبة يصبح فى نظر الدولة متمردا ثائرا يستحق أشد العقاب . وهكذا اقلية ثرية مترفة أغلبية معدمة بائسة بالضرائب ، مما يؤكد افتقار المجتمع المغولى الى العدالة الاجتماعية ، ويدل على ضعف الاحساس العام بالمساواة .

وليس من شك فى أن القيم الروحية السائدة التى تحاول التخفيف من حدة الصراع بين الاغنياء والفقراء . وتجعل من الزاهد أو المتصوف المثل الأعلى للانسان الكامل لا يمكن أن تساعد على تحقيق المساواة والعدالة الاجتماعية . اذ كيف يمكن لانسان يهجر الحياة ويعيش فى عزلة ، دون أن يرتبط بأى التزامات اجتماعية أن يعي أهمية المساواة أو العدالة الاجتماعية فى تطوير الانسانية وتقدم المجتمع البشرى ، بل أن هجرة الحياة الى الكهوف تحول دون تعمير الارض وتؤدي الى انحطاط المجتمع وتعرض الجنس البشرى للمخاطر . ولاشك أن الحياة الروحية تفقد قيمتها الدينية والانسانية والحضارية بمجرد انفصالها عن حاجات المجتمع ، وبعدها عن مطالب الناس اليومية وتخليها عن المستلزمات الاقتصادية . .

ولا ريب أن الحياة اليومية هي التى تكشف لنا عن كمون النور الالهى فى الوجود أو تخفيه عنا . فاذا كانت العدالة تنتشر فى المجتمع وتكفل للجميع المورد الاقتصادى الذى يسد الحاجات الضرورية دون مفالة وكفى المطالب العاجلة ويعم النفع البشرى بصفة مستمرة . فان ذلك يعين

الفرد - أى فرد - على تحديد سلوكه الاجتماعى، ويساعده على حسن مزاوله مختلف أوجه النشاط الإنسانى ، وبخاصة مزاوله الحياة الدينية الفاضلة . ولا جدال فى أن الضمان الاقتصادى ضرورى لسلامة الذهن وهدوء البال واستقرار النفس كما انه يدعو الى السلوك الفاضل ، بينما الحرمان والجوع والظلم الاجتماعى يضعف من أثر التعاليم الدينية والقيم الخلقية ويدفع الى الانحراف واللامبالاة ، ولذلك لا يمكن أن يكون هناك سلوك فاضل يساعد على الكشف عن النور الالهى فى مجتمع تنتفى فيه العدالة الاجتماعية . ولكن اذا ما تحققت العدالة الاجتماعية وساد الضمان الاقتصادى . . . وتساوى الجميع اجتماعيا واقتصاديا ، وراعى الكل ، حكاما ومحكومين ، العدالة فى شتى التصرفات الخاصة والعامة بحيث تكون العدالة أساسا للسلوك والمعاملة بين الافراد والعائلات ، وأساسا للعلاقات فى القرية والمدينة والدولة فلا بد أن تعم الحرية والنظام والوفاق والتعاون فى المجتمع ، وتقوم الحياة العائلية من حسن العشرة والعواطف الطيبة والنوايا الشريفة ويقبل الافراد على اداء الواجب نحو القرية والمدينة والدولة بكل صدق وإخلاص وعزم . ولا يشعر أحد بأن هناك ما يدعو الى أن يفرط فى شئ من أوامر الله ونواهيه . . . فيسهل عليه الكشف عن النور الالهى فى أى تصرف من تصرفاته ثم يعي كيف ينتشر هذا النور السرمدى فى الوجود كله . . . وبذلك ينتشر الخير والفضيلة والسلام والتقوى فى كل مكان فى الأسرة . . . فى القرية . . . فى المدينة . . . وفى كل الدولة . . . وتتماسك جميع القوى وتتجه دائما نحو الرقى والتقدم والكمال . (٧٤)

ولكن كيف يمكن أن نقيم المجتمع الذى تعمه المساواة وترتكز نظمه على العدالة ، ويسعى لتحقيق التقدم والكمال ؟ ان الانسان من حيث هو انسان اجتماعى بطبعه ولا يستطيع الحياة بمفرده . ولذا فهو يحتاج لعون الغير ليسد حاجاته الفطرية من مأكلا وملبس ومسكن وجنس . . . وان يعتمد فى سبيل ذلك على غيره من الناس والحيوان والنبات والجماد . . . وعلى هذا الأساس بدأ تكوين مجتمعات تضم جماعة من الناس فى الجبال . . . أو فى الغابات أو فى السهول ، وأخذ كل مجتمع يتشكل حسب ظروف بيئته ويضع من النظم لسلوك الافراد ما تسمح به امكانيات هذه البيئة أو تلك ، ولذلك اختلفت نظم المجتمعات من بيئة الى أخرى . فبينما يعيش الافراد حياة اقرب الى البربرية فى الجبال والغابات والسهول والوديان ، يعيش افراد آخرون فى درجات عالية من الحضرة فى المدن المتقدمة . وقد يجمد سكان الغابات والجبال على ما هم عليه من بدائية ، وقد يتعثر سكان الوديان والسهول فى طريق التمدن ، فى حين يزداد سكان المدن تحضرا ورقيا . ولذلك قد يوجد فى عصر واحد وفى نطاق امة واحدة مجتمعات بربرية ومجتمعات وسط ومجتمعات متحضرة . الا ان الانسان فى جميع العصور قادر على أن يتدرج فى مراحل التطور والتقدم ، وينتقل

من المرحلة البدائية حتى يصل الى المدنية بعد أن يمر بمراحل وسط سماها شاه ولي الله مراحل الارتقاء ، وهى المراحل التى يعتمد فيها الإنسان على غيره من الإنسان والحيوان والادوات لتحقيق رقيه ، على أن يتم نوع من التناسق والتنظيم بين سلوك الافراد حتى يؤدي كل فرد واجبه فى مجاله الخاص دون أن يمس مصالح الآخرين. وإذا انحرف فرد من الافراد وخرج على ارادة الجماعة التى هى ارادة الله التى لاتنشد غير الكمال ، فان ارادة الجماعة قادرة على أن تقضى عليه وعلى كل من يعترض صالح المجتمع أو يحول دون تحقيق ماينشده المجتمع من كمال . بل أن ارادة الجماعة هي التى توحى للعقول بأن تقوم على كشف الحقائق واختراع الوسائل التى تساعد على الوصول الى هذا الكمال .

ولذلك فان مختلف المجتمعات فى تطوور مستمر ، تسعى للرقى من مرحلة الى أخرى . وقد تتفاوت سرعة تقدم المجتمعات بسبب الظلم والعبودية والعوز ، مما يؤدي الى ظهور مجتمعات متخلفة المستوى الحضارى ومتفاوتة فى درجة الرقى والتقدم فى عصر محدد أو تحت حكم معين ، الا أن عدم تجانس المجتمعات وتباين مستوياتها الحضارية يعد السبب الرئيسى لكل ما تعانيه دولة المفل من تفكك وتنافس وصراع . وان العمل على تأسيس مجتمع واحد متجانس يضم كل الهند هو الاصل الذى ينقل دولة المفل من الانهيار والسقوط . . (٧٥)

ولما نظر شاه ولي الله فى المجتمعات التى تضمها دولة المفل وجد أنها تنحصر فى أربع مجتمعات رئيسية تختلف فى النظم الاجتماعية والمستوى الحضارى وهى :

- ١ - مجتمع الغابة .
- ٢ - مجتمع الريف .
- ٣ - مجتمع المدينة .
- ٤ - مجتمع الدولة (٧٦) .

اما عن **مجتمع الغابة** فانه أقرب الى مجتمع الحيوان منه الى مجتمع الإنسان . . تقل فيه الالتزامات الاجتماعية ، وتقتصر العلاقات بين الناس على تحقيق مطالب المآكل والمشرب والزواج وإنجاب الاطفال واعالتهم . فتم تكوين الاسرة . . الكيان الاول الثابت لاي مجتمع . الا أن تعاون الاسر وقف عند حدود تخزين الحبوب والماء وصنع الادوات اللازمة للصيد والزراعة والطهى ويشرف على عمليات التخزين والصناعة فرد قوى طموح يتولى الرعامة ، كما أن التخاطب

(٧٥) نفس المرجع السابق

Tara Chand : Growth of Islamic thought in India, op. cip.

(٧٦)

بلغة واحدة - هي وسيلتهم في التعامل اليومي وفي التعبير عن المشاعر وخلجات القلوب - يوثق الروابط بينهم .

في حين أن المجتمع الريفي تزداد فيه الروابط الاجتماعية وتكثر الالتزامات وتقوى النزعات التعاونية التي تنظم العلاقات بين السكان الذين يعيشون في الوديان والسهول ويتشاركون في فلاحه الأرض وحفر الآبار والقنوات وبناء السدود واستئناس الحيوان وجمع الحبوب والثمار وتبادل السلع ، هذا علاوة على الروابط الأسرية التي تنظم العلاقات بين الرجل والمرأة والأبناء . فبينما يعمل الرجل في الحقل لاعالة الأسرة تشرف الأم على جميع الأعمال المنزلية من نظافة وطهي وتربية أطفال ، وينسق كل هذه الأعمال والروابط تنظم من التقاليد والعادات تحت إشراف زعيم عليه أن يهيئ العمل المناسب لكل فرد - حسب قدراته وخبراته لتلبية احتياجات أسرته ومطالب المجتمع - في مجالات الزراعة والصناعة والتعدين وصيد الأسماك . ومن أولى واجبات الزعيم الاهتمام بزيادة رقعة الأرض الصالحة للزراعة ، بإزالة الأحرش وتجفيف المستنقعات وتوزيع العائد حسب احتياجات كل أسرة دون أن تتمتع فئة قليلة بأغلبية الدخل وتعيش في بذخ ورفاهية بينما تعيش الغالبية في عوز وفاقة . كما أن على هذا الزعيم أن يعمل من أجل القضاء على مظاهر الفقر بحيث لا ينشغل الناس كلية بالمطالب المادية التي تلهي عن الحياة الدينية ، وتضعف من النوازع الروحية ، وتفسد الشخصية الإنسانية .

ولعل مجتمع المدينة هو آخر ما توصل اليه التطور الانساني . . اذ هو مجتمع متقدم يقوم على نظم ثابتة تحكم الروابط الاجتماعية بين الأسر والقبائل ، وتحدد العلاقات بين مختلف الهيئات والأجهزة الحاكمة على أساس من الدين والعادات والتقاليد والعرف والأخلاق العامة . تضع على رأس المدينة أو الولاية الحاكم أو الملك الذي يشرف على جهاز حكومي يديره أفراد أكفاء أوفياء يختارهم من مختلف العائلات والقبائل حسب قدراتهم وخبراتهم ، ويتولون مهام الدفاع والأمن والضرائب والخدمة العامة وخدمة الملك . الا أن هناك كثيرا من العوامل التي تدعو الى تفكك المدينة أو انهيار الولاية : - مثل منح الزهاد والشعراء والأمراءهم وعائلاتهم أموالا من الخزائن العامة دون مقابل من العمل الجاد النافع ، وترك قيادة الجيوش في أيدي المتعصبين والمتأمرين غير الأكفاء الذين يشيرون حروبا تسفك الدماء بدون ضرورة أو مبرر سوى الحق وحسب الانتقام . والاهمال في استصلاح الأراضي الزراعية والأغفال عن تخزين الحبوب الكافية لمواجهة مجاعات القحط والجذب واططار الآفاق والفيضانات ، ثم التراخي في تنقية المعابد من الخرافات والسحر والاساطير .

الا أن العناية بتنظيم الحياة الدينية يساعد على تحقيق نوع من التوافق الذي يبعث على وحدة العمل وتجانس الفكر في المدينة أو الولاية على أساس أن الدين مظهر من مظاهر التقدم الذي يضع الحدود السليمة الفاضلة لتصرفات الأفراد حتى لا يكون هناك انحراف أو افراط

وتفريط . ويتسم سلوك الناس بالخصال الحميدة الأربع وهى : **الاعتدال والدعة والعفة والكرم** . .
التي تدعم الخلق العام وتوثق الروابط الاجتماعية بين الجميع . .

ويعتبر « **مجتمع الدولة** » أرقى المجتمعات جميعا وهدف تطورها الاخير . وهو ينجم عن تطور مجموعة من المدن بضواحيها ، أو ترابط عدة ولايات تضم كل منها عددا من المدن ، أو توافق حفنة من الدوليات قد تجمع بين ولايات عديدة . الا أن تحقيق مجتمع الدولة يقف في سبيله اختلاف ظروف البيئة في كل مدينة ، أو تفاوت المستويات الاجتماعية في كل ولاية أو دويلة . اذ يندر أن تكون دويلات كثيرة في فترة زمنية معينة على مستوى اجتماعى متشابه حتى يتم تألفها وترابطها وتوافقها دون معوقات في مرحلة اجتماعية واحدة شاملة . . في ظل نظم مجتمع واحد متجانس . . الا اذا توافرت شروط أهمها :

— خضوع جميع المدن والولايات والدويلات للنظام حكم واحد .

— تساويها في المستوى الحضارى والثقافى

— اعتناقها عقيدة واحدة . .

— تخاطبها بلغة واحدة .

ولذلك اذا ما حدث أن أجبرت مجموعة من الولايات ، غير متساوية في المراحل الاجتماعية على الاندماج بالقوة في دولة واحدة فانه يستلزم اتباع التالى :

(١) مراعاة نظم الفاقة وتقاليدها واحترام النظام القبلى في الريف . عند محاولة تحويل مجتمع الفاقة الاسرى الى مجتمع الريف القبلى أو تحويل مجتمع الريف الى مجتمع المدينة الحضرى حتى يمكن الاستعانة بالنسق العائلى والنسق القبلى والنسق الحضرى في تطوير مجتمع الفاقة أو مجتمع الريف أو مجتمع المدينة .

(ب) توعية عامة الجماهير بحقائق التفاوت في المستويات الاجتماعية وتنويرها بإمكانية ارتقاء النظم الاجتماعية من مرحلة الى أخرى ، لان الجهل بهذه الحقائق يعوق الانتقال من مستوى اجتماعى الى مستوى أرقى منه ، بل ويجمد أى وضع اجتماعى على ما هو عليه من تخلف .

واذا أريد لمجتمع الدولة أن يستمر ويبقى على تماسكه ووحدته فيجب أن يتولاه خليفة كفؤ يختار من بين صفوة المثقفين من القادة والحكام قبل أن يبايعه عامة الناس . وحيث أن الخليفة يمثل رسول الله فيحقق له أن يتصرف على أنه رسول الله ويرعى الشؤون الدينية والامور الدنيوية على حد سواء في مجتمع الدولة ، على أن يكون قادرا على مواجهة شتى الظروف والملايسات التي تنشأ عن اندماج مجتمعات متنوعة في دولة واحدة ، وعلى اتم استعداد لاداء

واجباته في السلم وفي الحرب . لا يتوخى في السلم سوى العدالة فلا ينحاز أو يتعصب حتى تتسم احكامه بالنزاهة . يقدر المخلصين الاوفياء ولا يؤذى أحدا بالقول أو بالفعل حتى يدعو له الناس بطول العمر . . ولا يتردد في تنفيذ قراراته التي تحفظ حقوق عامة الناس . . كما يتصرف في الحرب بسرعة وحزم وحسم في مواجهة الثورات والفتن والتمرد مع مراعاة الحكمة والحق في نفس الوقت . فلا يندفع وراء شهوات الحق والكرهية أو يستسلم لنوازع الانتقام وأخذ الثأر . . ويحق للخليفة ومن يعاونه من الوزراء الحصول على رواتب من خزينة الدولة تكفى حاجاتهم نظير ما يقدمونه من خدمات . . الا أنه لا يحق لهم الانفاق عن سخاء وبلذخ على حساب عامة الناس . . .

أما اذا تولى خليفة الحكم بالقوة فيجب أن يعطى فرصة حتى يتحقق الناس من قدراته وعدالته . . ولكن اذا خالف الشريعة فليس هناك ما يدعو الى طاعته ويجب خلع . . (٧٧)



لاشك ان اهتمامات شاه ولي الله بتحليل المجتمعات الهندية تأثرت بالكتابات السنسكريتية عن النظم الهندوكية الدينية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية التي تعرض لها كتاب (قوانين مانو) كما أخذت عن دراسات ابن خلدون في نظم العمران . وحاولت أن توفق بين الدراسات الهندوكية والدراسات الاسلامية في السياسة والمجتمع ، وتوصل الى نظرة موضوعية اجتماعية رأت ان سبب المتاعب التي تعانيها الشعوب الهندية ترجع الى ان الهند تفتقر الى حكومة موحدة تسودها العدالة الاجتماعية وتسمى لتكوين نوع من التجانس بين مجتمعات الغابة والريف والمدينة حتى يمكن أن يقوم مجتمع الدولة الذي تذوب فيه الفوارق بين مختلف المجتمعات، ويتحقق التوافق والتناسق بين جميع النظم والتقاليد الهندية ، مما يهيئ كل الظروف لأن تسير بالهند نحو الوحدة الفكرية والوحدة الحضارية . . وبالتالي تختفى شتى مظاهر الصراع الذي يحطم في كيان دولة المغول .

ولكن نظريات شاه ولي الله جاءت بعد ان فات الاوان . وبعد ان استبدت الحزازات الدينية والتنافس على السلطة . . والطمع في جمع الثروات وزاد النزاع العنصرى بين السلالات من مغول ويرانيين وعرب وأتراك وأفغان بالحياة الهندية وانتشر فيها الفساد والجشع والحقود والكرهية وجب الانتقام حتى اتسعت شقة الخلافات بين مختلف فئات الشعب الهندي وحقق نفوذ السلطات الحاكمة وعمت الفوضى في كل مكان ولذلك لم يجد شاه ولي الله من يسمعه بأذان صاغية وقلوب واعية وعقول متفتحة ، وذهبت تعاليمه الاجتماعية ادراج الرياح ، ولم يجد من

يفهمه من أهل عصره الا فئة ضئيلة من المثقفين الذين لا حول لهم ولا قوة ، فتاهت دعوتهم لأرائه في غياهب الانهيار الشامل الذى لم يخول لسلطان مغولى فرصة ليتفهم هذه النظريات الاجتماعية ويحتضنها ويحاول أن يضعها موضع التنفيذ . وبذلك ضاعت آخر فرصة لتحقيق نوع من التجانس فى المجتمع الهندى ، بينما تطلعات المفكرين الاوروبيين الذين أخذوا يتدفقون على الهند تكسب من وراء المنازعات فى الساحات الهندية ، تغريها خبرات الهنود لتحقيق مآرب استعمارية . ووقعت الهند فريسة سهلة فى براثن احتلال شرس . وهو موضوع يستحق دراسة مستفيضة تعرض دور الفكر الهندى فى مواجهة الغزو الحضارى للهند من الغرب .

★ ★ ★

حسام محيي الدين الالوسي *

نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره (الكلامية)

١ - اولا : مدلول علم الكلام واسماؤه وعلاقته بالفلسفة الاسلامية والفلسفة عموما .

١ - عرض لآراء القدماء والمحدثين في المدلول :

يقول أبو ريده « كان النظر في الدين بأحكامه وعقائده يسمى فقها ، ثم خصت الاعتقاديات باسم الفقه الاكبر ، وخصت العمليات باسم الفقه ، وسميت مباحث الاعتقاديات بعلم التوحيد أو الصفات - تسمية للبحث بأشرف أجزائه - أو علم الكلام ، لان أشهر مسألة قام حولها الخلاف هي مسألة كلام الله ، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ، أو لأنه كثر فيه الكلام مع المخالفين ما لم يكثر في غيره ، ولأنه بقوة أدلته كأنه صار هو الكلام دون ما عداه كما يقال في الاقوى من الكلامين : هذا هو الكلام (١) . . والمنطق والكلام

* الدكتور حسام محيي الدين الالوسي استاذ بجامعة بغداد ومعار حاليا لجامعة الكويت قسم الفلسفة والاجتماع .

(١) عبد الرزاق الاهليجي : شوارق الالهام في شرح تجريد الكلام . طهران . بلا تاريخ . ص ٤ - عن أبي ريده الطبعة الرابعة .

مترادفان . ويقول **الشهرستاني** أن لفظ الكلام أصبح اصطلاحاً فنياً في عهد المأمون . وكثيراً ما نصادف لفظ كلام بمعنى ناظر أو جادل » (٢) .

ويقول **دى بور** (٣) كانت الأقوال التي تصاغ كتابة أو شفاهاً على نمط منطقي أو جدلي تسمى عند العرب في الجملة ، وخصوصاً في معالجة مسائل الاعتقادات ، (كلاماً) وكان أصحاب هذه الأقوال يسمون متكلمين . **وقد انتقل اللفظ ، لفظ الكلام ،** من استعماله للدلالة على مقالة منفردة الى استعماله على جملة مذاهب المتكلمين ، وعلى ما يعتبر أصولاً لها ومقدمات (فكان دى بور يرى أن اللفظ انتقل من استعماله للدلالة على القول بخلق القرآن الى استعماله على المسائل المختلفة التي تكلم فيها المتكلمون) .

ويضيف دى بور : إن لفظ المتكلمين يطلق على الذين يخالفون المعتزلة ويتبعون أهل السنة . ونجد مثل هذا الفهم للكلام عند **رينان** حيث يرى أن الكلام مرادف (للمدرسين) وأنه كان قبل **المأمون** يشمل جميع المناقشات ثم صار دوره دفاعياً عن العقائد السنية (٤) .

وبهذا المعنى يفهم **كارادى** **فو** المستشرق الفرنسي معنى علم الكلام وعلى أى شيء يطلق فيقول : (٥) « أن العلماء الذين انقطعوا لعلم اللاهوت ... في القرن الرابع من الهجرة دعوا متكلمين ، ودعى هذا العلم بالكلام ، ومع ذلك فإن هاتين الكلمتين سابقتان لتكوين علم الكلام النظري .. وفي الأساس كانت لفظة المتكلمين تعني : (من يتكلمون ويتجادلون) ، وكلمة الكلام من اسم الفاعل - المتكلم أى (من يتحدث) ومن الواضح أنه لا يمكن أن يسلم مع شملدزر (٦) - الذى يرى وجوب **الإنطلاق من كلمة الكلام : ضمن معناها العادى** فيعين هذا المعنى (كلام الله) ويفسر اسم الفاعل (بمن يعنى بكلام الله) - فكل أديب أو عالم مسلم يعنى بكلام الله ، والمتكلمون عنوا بأمر آخر متواصل . (يريد **كارادى** **فو** أن علم الكلام لا يمكن أن يشتق من الكلام في «كلام الله» فقط لأن المتكلمين بحثوا أموراً أخرى فهو **يردراى** شملدزر هذا » . وعند **كارادى** **فو** أننا إذا فهمنا الكلام بمعنى المناقشة والحجاج والجدل العقلي كان الاسم ينطبق على المعتزلة وعلى سواهم من المتكلمين ، وهذا الرأى قد سبق أن ذكرناه عند **رينان** ودى بور أيضاً .

ونفس الرأى نجده عند **جولد تسيهر** (٧) حيث يقول : « في أول الأمر كان اسم «المتكلمون»

(٢) أبو ريده : في حاشية (١) على ص ٩٥ من ترجمته لكتاب دى بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام . القاهرة ١٩٥٧ . ويستند على جملة مصادر ، ونحن سنأتى عليها فيما بعد .

(٣) دى بور - السابق - ص ٩٥ فيما بعد .

(٤) رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زميتير . القاهرة ١٩٥٧ . ص ١٣٠ .

(٥) كارادى **فو** : الفزالي . ترجمة عادل زميتير . القاهرة ١٩٥٧ .

(٦) شملدزر : رسالة في المذاهب الفلسفية عند العرب ، ١٨٤٢ ص ١٣٩ ، عن كتاب كارادى **فو** السابق .

(٧) جولدنزيهر : العقيدة والشرعة في الإسلام . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين . القاهرة ، ١٩٥٩ . ص ١٠٠ .

نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره « الكلامية »

يدل على من يجعل من مسألة مختلف فيها من مسائل الاعتقاد أو العقيدة موضوع برهنة جدلية ، مجتلبا براهين نظرية لسند القضية التي يعرضها » . ويستطرد جولد تسيهر فيقول :

ان كلمة « المتكلمين » ترجع في الاصل اذالى المسألة الخاصة التي يكون عليها التدريب على التفكير النظري اللاهوتي * ، فيقال مثلا هذان المتكلمين في الارجاء ، أى من هؤلاء الذين يعالجون المسألة التي أثارها المرجئة . ويضيف قائلا : وسريعا أخذ الاصطلاح يتسع ويستعمل للدلالة على هؤلاء الذين يعملون من القضايا المأخوذة بسبب الدين كمبادئ لا تقبل المناقشة موضوع برهنة ، فيتكلمون في تلك القضايا أو المبادئ ويعالجونها ، ثم ينتهون بتركيز هذه المبادئ في صيغ يرون من الواجب أن تكون مقبولة حتى من الادمغة المفكرة . هذا النشاط الفكرى الذى وجه هذا التوجيه أخذ اسم (علم الكلام) . ولما كان القصد من هذا العلم أن يستخدم للمذاهب الدينية فقد قام على فروض ضد الفروض الارسطية ، وكان فى المعنى الحق للكلمة فلسفة الدين ، وأقدم أنصاره هم الذين عرفوا : باسم المعتزلة . (فجولد تسيهر اذا يرى ان علم الكلام هو الدفاع عقليا عن العقائد الدينية واثباتها ، ويشمل بذلك المعتزلة وسواهم) .

ويعتبر تنهان المتكلمين أحد جزئين تطلق عليهما كلمة فلسفة اسلامية ، وهم على حد تعبيره فلاسفة جدليون أهل نظر عقلى ، تقوم عقائدهم على الاصول الدينية الواردة فى القرآن،

* المقصود باللاهوت الاسلامى : هنا (مسلم ثيولوجى Theology) معنى محدد اصطلاح عليه فيما بعد اسم علم الكلام . والذى فرض علينا هذا التحديد هو انشائنا مع فترة زمنية محددة هي الفترة الاولى منذ ظهور الاسلام الى اواخر العصر الاموى ، فهذه هي فترة النشأة . وفى هذه الفترة كانت المباحث اللاهوتية جزءا من وظيفة رجل الدين ، جزءا من الفقه ، وعلى وجه التحديد تختص بجانب الاعتقادات من الدين ، بالإضافة الى ان طبيعة المشاكل السياسية منذ وفاة الرسول فما بعد كانت ذات بطانة دينية وسياسية فى آن واحد ، وهكذا ظهرت الفرق الاسلامية وتطورت أو تطورت بعضها فيما بعد بحيث أصبحت تعالج مسائل فكرية لاهوتية وربما فلسفية فى وقت متأخر .

كذلك فان مبررات هذا المعنى المحدد هو ان اللاهوت عقلنة للمسلّمات الدينية وهو فى رأى أضيق معنى من كلمة ميتافيزيقا Metaphysics ، وان كان الباحث يجد صفات مشتركة بينهما ، وبالتالي فان المباحث الكلامية اقرب ماتكون الى طبيعة الدين ، أى دين ، من المباحث الفلسفية الاخرى ، حتى وان كانت ذات طبيعة لاهوتية أو اتجاه روحى واضح . وليس أدل على ذلك من مقارنة مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة الاسلامية ، أو بشكل أكثر وضوحا مقارنة كتاب مثل « اصول الدين » للبغدادى بكتاب « النجاة » لابن سينا .

ان كلمة لاهوت سواء فهمناها باللغة العربية أو اى لغة أوروبية تنطبق على كلمة « كلام » انطباقا تاما ، حيث المشكل الرئيسية فى كليهما هي الله وصفاته وصلته بالطبيعة وبنا ، بشكل ينبني على مقدمات دينية يستخدم لبيانها أو الدفاع عنها نوع من الحجّة العقلية أو الحسية ، أكثرما ينطبق على مباحث فلاسفة الاسلام فيما بعد ، ولذلك فمن الناحية التاريخية ومن ناحية المفهوم يعتبر علم الكلام واللاهوت الكلامي هو البوابة للفكر اللاهوتي والفلسفى الاسلاميين عموما .

ومعنى مانقوله هنا هو أننا ونحن نبحت عن النشأة الاولى للاهوت الاسلامى نجد انفسنا ليس أمام مباحث فلسفية بحثة ، بل أمام لاهوت دينى ، أمام المباحث الكلامية ، وآراء الفرق ، وهي محاولات فكرية فى حقل اعتقادات ذات أشكال مختلفة قام بها رجال دين ووعون لفهم القرآن وايضا للدفاع عنه فيما بعد .

ثم يحاولون أن يبينوا مبدأ العالم على وجه فلسفي ، ومنهم طائفة الاشعرية وهم جبريون (٨) .

ويقول **خليل الجر** بما معناه ان علم الكلام بمفهومه الواسع يشمل (كل من يستعمل العقل للدفاع عن العقيدة) وبذلك يختلف المتكلمون عن الحنابلة جماعة الامام احمد بن حنبل - المتمسكين **بعقيدة السلف ، والتنصوفة الذين** يبنون معرفتهم على الاختيار الداخلي، والفلاسفة الذين تبنوا مبادئ الفلسفة اليونانية ، والشيعية التعليمية (الباطنية) الذين يعتبرون أن الأساس الأول للمعرفة ليس في العقل ولا في النقل بل في تعليم الامام المعصوم... واننا اذا فهمنا علم الكلام بأنه الدفاع عن مذاهب السلف بالحجج العقلية كما يعرفه ابن خلدون ، (وسيأتي تعريفه) فان علم الكلام سيكون مقتصرًا على **الاشاعرة** ويكون الاشعرى هو مؤسس علم الكلام . وفي رأى الجر اننا لا نجد في النصوص القديمة ذكرا لعلم قائم بذاته يطلق عليه اسم علم الكلام . والكلام لغة هو اللفظ المركب الدال على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع ، وأول استعمال لهذه اللفظة بغير معناها اللغوي الصرف كان للدلالة على صفة من صفات الله ، هي صفة النطق ، وقد جاء القرآن على ذكر كلام الله في صورة الفتح والتوبة (٩) .

وكانت لفظة الفقه (أى الفهم والتعمق في الدين) تشمل في بدء الاسر النواحي النظرية من العقيدة والشريعة ، وكان يقصد بها أعمال العقل ، وتقابلها لفظة العلم التي كانت تشمل الناحية التقليدية ، أى معرفة القرآن والحديث، وترادف كلمة الرواية ، ثم أصبح الفقه مختصا بالاحكام الشرعية والعملية ، وأصبح الكلام مختصا بالمباحث النظرية اللاهوتية ، مثل البحث في ذات الله وصفاته والمبدأ والمعاد (١٠) الخ . وبما ان **خليل الجر** يأخذ بتعريف ابن خلدون فانه يقصر لفظة (المتكلمين) على خصوم المعتزلة من الاشاعرة وأصحاب الحديث (١١) .

نأتى الآن على أحسن ما كتب حديثا عن الموضوع في كتاب « **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** » لمصطفى عبد الرازق (١٢) ، حيث **يجمع أقوال القدماء في معنى علم الكلام** وتعريفه، وفيما يلي مختصر لقوله مع وجهة نظرنا :

عرف الفارابي علم الكلام فقال « صناعة الكلام يقتدر بها الانسان على نصره الآراء والافعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل » . ويميز الفارابي بين علم الكلام والفقه بأن الأول يتعلق **بنصرة العقائد التي** صرح بها واضع الملة ، أما علم الفقه فيتعلق باستنباط **العقائد والشرائع** جميعا (١٣) .

(٨) مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية . القاهرة ١٩٥٩ . الباب الاول . الفصل الاول كله - حيث يذكر آراء آخرين من الغربيين ونقدمهم .

(٩) القرآن ، الفتح ٢٨ : ١٥ ، والتوبة ٩ : ٦ .

(١٠) حنا الفاخوري و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية بيروت ، ١٩٥٧ . ج ١ ص ١٧٠ فما بعد .

(١١) كذلك ص ١٧٣ .

(١٢) مصطفى عبد الرازق - تمهيد ... ص ٢٥٢ .

(١٣) الفارابي : احصاء العلوم . تحقيق عثمان أمين . القاهرة ، ١٩٣١ ، ص ٦٩ - ٧١ .

وقد عالجنا فى بحثنا « تقسيم العلوم ، ومكانة الفلسفة منها عند فلاسفة الإسلام الى ابن سينا (١٤) ، معنى « فقه » و « كلام » عند الفارابى وقلنا هناك أن علم الفقه عنده هو : « الصناعة التى بها يقتدر الإنسان على أن يستنبط تقدير شيء مما لم يصرح به واضع الشريعة (١٥) ، وهو عنده نظرى : موضوعه الله وصفاته الخ ، وعمل على موضوعه المعاملات بين الناس من طلاق ومبايعات الخ . (أما علم الكلام فهو) « صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها بالاقاويل (١٦) » . وهذا ينقسم كذلك الى جزئين : جزء فى الآراء ، وجزء فى الأفعال . وقد بحث مصطفى عبد الرازق هذين التعريفين للفقه وعلم الكلام ، وأرتأى أن الفرق بينهما عند الفارابى هو أن الفقه هدفه وتعلقه هو استنباط ما لم يصرح به واضع الملة من الأفعال والآراء التى صرح بها واضع الملة ، بينما المتكلم لا يستنبط ، بل ينصر ويدافع عن الأفعال والآراء التى صرح بها واضع الملة (١٧) . والفارابى هنا لا يلتفت الى الاصطلاح الذى سار عليه الباحثون القدامى فى التفريق بين الفقه والكلام ، وهو أن ما تناول الجانب العلمى من الشريعة فهو الفقه ، وما تناول الجانب النظرى فهو علم الكلام (١٨) .

ويقول التهانوى فى (كشف اصطلاحات الفنون) أنه إذا أريد بالفقه علم النفس ، بما لها وما عليها ، فإنه يشمل العلوم الدينية جميعا ، وبهذا المعنى سمي أبو حنيفة الكلام بالفقه الأكبر . ويستنتج مما سبق ومن تعريف السيد الجرجاني للفقه والكلام فى « تعريفاته » ومن قول التوحيدى (١٩) أن علم الكلام خاص بالمسائل الاعتقادية وعلم الفقه متصل بالاحكام العملية .

ويعرف الفزالى علم الكلام : بأن مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها من تشويش أهل البدعة (٢٠) ، ويكرر هذا القول ابن خلدون الذى يعرفه بأنه « علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين فى الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة » (٢١) .

(١٤) حسام الأولوسى : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الإسلام الى ابن سينا مجلة الاستاذ المجلد

(١٥) . بغداد ١٩٦٩ ص ١٨ .

(١٥) احصاء العلوم ص ٦٩ - ٧٠ .

(١٦) كذلك ص ٧١ .

(١٧) مصطفى عبد الرازق ص ٢٥٣ - ٢٥٧ .

(١٨) كذلك ، نفس المواضع وما بعدها ، وما سيأتى من ايضاحات أخرى لهذا الموضوع - فى بحثنا الحالى .

(١٩) التوحيدى : فى ثمرات العلوم . ذيل كتاب « الأدب والانشاء فى الصداقة والصدق » القاهرة ١٣٢٣ ص ١٩١ . والجرجانى : التعريفات . مصطفى البابى ١٩٣٨ ، مادنا : « كلام ص ١٢٤ » ، و « فقه » ، باب الفاء .

(٢٠) الفزالى : المنقذ من الضلال . القاهرة : ١٣٠٩ ص ٦ - ٧ .

(٢١) ابن خلدون : المقدمة . فصل « الكلام » تحقيق على عبد الواحد واى . طبعة أولى : القاهرة ١٩٦٠ ج ٣ ص ١٠٣٥ وانظر كذلك ص ١٠٤٨ .

ونجد مثل ذلك عند الايجي (٢٢) وسعد الدين التفتازاني (٢٣) والجرجاني (٢٤) وطاش كبرى زاده (٢٥) والتهانوي (٢٦) ومحمد عبيده (٢٧) ، الا أن بعضهم يجعله أداة للدفاع عن عقيدة أهل السنة فقط ، مثل الفزالي وابن خلدون والتفتازاني ، وبعضهم يجعله أداة لكل معتقد عن عقيدته ، حتى المبتدعة كما يرى الايجي حيث يقول : « الكلام علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه ، والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل ، وبالدينية المنسوبة الى دين محمد عليه السلام ، فان الخصم وان خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام (٢٨) » ، كما أنهم جميعا في تعريفاتهم السابقة يتفقون على أن علم الكلام يعتمد على العقل في أمر العقائد الدينية والدفاع عنها ولكنهم يختلفون في : هل الكلام يثبت العقائد الدينية كما يدافع عنها ، أو هو انما يدافع عنها بوجه الشبه فقط ، وأن العقائد الايمانية ثابتة بالكتاب والسنة ؟

يرى الراى الاخير الرازى المتكلم في تفسيره (٢٩) وابن تيميه (٣٠) والفزالي ويرى الراى الاول التفتازاني ومحمد عبيده .

وفي رأيي أن علم الكلام يشمل جميع رجال الدين الذين يتخذون النظر العقلى وسيلة لاثبات العقائد التي جاء بها الاسلام او الدفاع عنها ، فان فلاسفة الاسلام مثل ابن رشد لا يتكلمون عن المتكلمين الا في مقابل طائفة الفلاسفة ، وكذلك يفعل أبو البركات البغدادي في الجزء الثالث من « المتبر » والفزالي في « المنقذ من الضلال » و « التهافت » وسواه من كتبه ، واذا كان علم الكلام يعني اللاهوت Theology في مقابل الدين أو العقيدة أو الفلسفة البحتة Pure Philosophy

(٢٢) الايجي : المواقف : اسطنبول ١٢٨٦ ص ١٦ .

(٢٣) التفتازاني : شرح العقائد النسفية . الاستانة ١٢٢٦ (على متن « العقائد » لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفى ، وبهامشه حاشية الكستلى وتليها حاشية الخيالى - ص ١٥ .

(٢٤) الجرجاني : الموضع السابق .

(٢٥) طاش كبرى زاده : مفتاح السعادة حيدر آباد ١٢٢٨ ج ٢ ص ٢٠ - ٢١ .

(٢٦) التهانوي : كشف اصطلاحات الفنون . كلكتا ١٨٦٢ مجلد (١) مادة ١ كلام .

(٢٧) محمد عبيده : التوحيد . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . القاهرة ١٩٦٦ ص ٥ .

(٢٨) انظر حاشية (٢ ، ٣) اعلاه . هذا المفهوم الضيق واضح في كتب الفزالي الكلامية كالاربعين ، والاقتصاد في الاعتقاد ، حيث يلتزم برأى الاشارة . على انه يفهمه فهما اوسع عندما يقارن في بعض كتبه بين المتكلمين والفلاسفة كما في التهافت ، وفيصل التفرقة او عندما يصنف الطالبين (بحثنا : الفزال مشكلة وحل ، مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد عدد ١٣ بغداد ١٩٧٠ .

(٢٩) الرازى : فخر الدين - مفاتيح الغيب . ثمانية اجزاء . القاهرة ١٩٩٠ - ١٩٩١ . تفسير سورة البقرة : اية ١٩ - ٢١ .

(٣٠) ابن تيمية : النبوات . القاهرة ١٣٤٦ ص ١٤٥ .

كما هو الحال في علم الكلام المسيحي أو اليهودي فأولى أن نطلق اسم متكلمين على جميع لاهوتيي الاسلام * .

ومما يؤيد هذا المعنى العام للكلمة قول أبي المحاسن (٣١) : كان شيخ المعتزلة الجبائي البصري رأسا في علم الكلام . . اخذ عنه الشيخ أبو الحسن الأشعري ، قال الذهبي وجدت على ظهر كتاب عتيق : سمعت أبا عمرو يقول : سمعت عشرة من أصحاب الجبائي يحكون عنه انه قال : الحديث لاحمد بن حنبل والفقه لأصحاب أبي حنيفة والكلام للمعتزلة . . ويدل على ذلك أيضا أن ابن النديم في كتابه الفهرست عندما رتب المتكلمين في عصره « الرابع الهجري » جعل الكلام والمتكلمين يشمل : المعتزلة والشيعة الامامية والزيدية والمرجئة والخوارج والمشبهة والصوفية (٣٢) ويقول الخياط (٣٣) : المعتزلة وحدهم قادرون على النظر ، وأن الكلام لهم .

وفي الملل نص مهم يكاد يجعل المعتزلة بادئى علم الكلام . يقول بعد أن يذكر أول خلاف في الاصول على يد القدرية والجبرية « ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام « المأمون » فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فنا من فنون العلم ، وسمتها باسم الكلام ، اما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام ، فسمى النوع باسمها ، واما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق ، والمنطق والكلام مترادفان » (٣٤).

* ١ - ان المقصود بالفكر اللاهوتي ، هو ما ظهر بعد الاسلام ، بمعنى أن هذا البحث لايعنى بنشأة اللاهوت في الاسلام كدين ، لا يعنى بمنشأة فكرة الألوهية وأبعادها التي جاء بها الاسلام كما تتمثل في القرآن ، ولا بصله هذا اللاهوت القرآني بالدراسات الانثروبولوجية وفي حقول مقارنة الأديان ونشأة الدين . . الخ . اما هذا البحث يؤخذ كامر مسلم وواقع وجود تصورات معينة عن الله وصلته بالعالم ومسائل أخرى في القرآن ، وتعتبر هذه التصورات القاعدة التي منها انطلقت المحاولات الأولى لصياغة المسائل اللاهوتية الكلامية أولا ، والفلسفية فيما بعد .

٢ - لابد من تحديد المراد باللاهوت في هذه الفترة المبكرة ، ونكرر أنه محدد باطار مايسمى بعلم الكلام ، باعتباره الجانب العقيدى من الدين ، وباعتبار تقدمه على الباحث الفلسفية شبه البحتة ، وبالتالي علاقته بمفهوم الفلسفة الاسلامية عموما ، من خلال تحرى تعاريفه ومسلماته وتحديد طبيعته ومنهجه ومسائله . وسيحدد مدى شموله لكل الفرق الاسلامية والاتجاهات اللاهوتية الظروف والاسباب ، وحتى الفترة الزمنية لظهوره .

٣ - لابد من استعراض تاريخي لتدرج هذا اللاهوت ، وذلك ببيان الظواهر الأولى او البذور الأولى للتفكير اللاهوتي منذ ظهور الاسلام حتى مرحلة النصج .

٤ - وبالتالي شرح الاسباب والظروف التي أدت لا الى ظهور الفكر اللاهوتي فقط ، بل وصياغة موضوعاته ومنهجه وطبيعته واهدافه .

(٣١) أبو المحاسن « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة . دار الكتب العربية ، القاهرة ١٣٤٨ ج ٢ ص ١٩٨ .

(٣٢) ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ) المقالة الخامسة ص ٢٥١ فما بعد

(٣٣) الخياط : الانتصار : تحقيق نيبيرج . القاهرة ١٩٢٥ ص ٧٢ .

(٣٤) الشهرستاني : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ ، القسم الاول ص ٣٦ .

على أن الشهرستاني في موضع لاحق يسمى علم الكلام بعلم الأصول ، ويطلق كلمة « أهل الأصول » على جميع الفرق الإسلامية المعروفة بما فيهم المعتزلة والقدرية والجبرية (٣٥) والخوارج - الخ ، وسنورد هذا النص بعد قليل .



٢ - صلة اللاهوت الكلامي بالفلسفة الإسلامية عموماً

يتضح مما تقدم أن الاقدمين كانوا يعتبرون المتكلمين فريقاً في مقابل فريق الفلاسفة . يتضح هذا لا في الرد عليهم فقط ، بل في نسبة مؤرخينا القدامى - الفلسفة الى الروم ، واعتبار فلاسفة الاسلام جزءاً من ذلك التيار الاجنبي . يقول القاضي ابن صاعد في كتابه « طبقات الامم » : « وأما علم الفلسفة فلم يمنحهم الله عز وجل شيئاً منه - يقصد العرب - في الجاهلية والاسلام ، ولا هياً طباعهم للعناية به ، ولا أعلم أحداً من صميم العرب شهر به الا أبا يوسف يعقوب بن اسحق الكندي وأبا محمد الحسن الهمداني (٣٦) » . . بينما يعتبر الشهرستاني حكماء العرب من الفلاسفة الا انهم شذمة قليلة وأكثر حكمهم فلتات الطبع وخطرات الفكر وربما قالوا بالنبوات ، ويعزو ظاهرة قلة الفلاسفة عندنا الى سبب جغرافي يتعلق بأقاليم العالم السبعة ، مما جعل العرب يميلون الى تقرير الجزئيات والحكم بأحكام الماهيات والامور الروحية ، بينما يهدف الروم والعجم الى تقرير طبائع الأشياء (٣٧) . ولمثل هذا يذهب الجاحظ الذي يرى أن كل فكر للعجم وللغرس فهو عن اجتهاد فكر وخلوة ودراسة الكتب والتلمذة وتراكم الخبرات بينما كل شيء للعرب فانما هو بديهية وارتجال وكأنه الهام (٣٨) ، وقد اعتبر ابن خلدون الفلسفة من علوم الاوائل ، وهي فرع من العلوم العقلية ، واعتبر علم الكلام والتصوف من العلوم النقلية (٣٩) ، واعتبر سبب ظهور الكلام البحث في المتشابه من القرآن (٤٠) ، مما

(٣٥) الشهرستاني - كذلك - قسم أول . ص ٤٨ .

(٣٦) ابن صاعد : طبقات الأمم . بيروت ١٩١٢ تحقيق لويس شيخو . ص ٤٥ .

(٣٧) الشهرستاني : الملل والنحل : تخريج محمد بدران . القاهرة - ١٩٥٦ ، القسم الثاني الطبعة الثانية ص ٦٤ ، ٢٤٢ ، والقسم الأول ص ١٩ - ٢٠ ، ص ٤٢ - ٤٣ عن التقسيم الجغرافي . ومن الملاحظ أن مقياس التفلسف عند الشهرستاني هنا هو « العقلانية » أي الاعتماد على العقل لا الوحي . ويذهب أحمد أمين الى فهم قول الشهرستاني عن سبب عدم تفلسف العرب فهما هو أقرب الى نظرية رينان وجوتيه عن طبيعة الجنس السامي البسيطة الموحدة . بينما مصطفى عبد الرازق يفهم قول الشهرستاني فهما آخر . أحمد أمين - فجر الاسلام - الطبعة الأولى . ص ٤٩ . عن رازق . وعبد الرازق - كتابه السابق الفصل الثاني من القسم الأول ص ٣٣ .

(٣٨) الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ١٣٣٢ ، ج ٣ ، ص ١٢ - ١٣ .

(٣٩) ابن خلدون : المقدمة : مطبعة مصطفى محمد ، القاهرة بلا تاريخ ، الباب الرابع ص ٤٢٩ - ٥٨٣ ، ٤٣٥ فما بعد ، والفصل الثالث عشر ص ٤٧٨ فما بعد عن بحثنا تقسيم العلوم ص ٥٢٢ .

(٤٠) كذلك - الباب الرابع - الفصل العاشر عن الكلام في تقسيم العلوم ، أو ص ١٠٤١ ج ٣ . من طبعة وافي التي رجعنا اليها سابقاً .

يؤكد انطباعا أنه يعتبر الكلام انتاجا محليا ، وليس دخيلا ، وان كان نما أو انحرف بدوافع وروافد أجنبية ، ويجيز **المقريزي** اطلاق اسم الفلاسفة على العرب ولكن بوجه انتقص مما يطلق على الهنود والروم ، لأن العرب هم أضعف الناس في العلوم ، أما اسم الفلسفة الحق فنجده عند حكماء الروم المشائين ، وأصحاب الرواق ، وأصحاب أرسطو ، وفلاسفة الاسلام ، فكانه يعتبر فلاسفة الاسلام جزءا مكملًا للتيار الرومي .

وقد مال معظم المحدثين ، من مؤرخي الفكر العربي والاسلامي ، الى اعتبار علم الكلام جزءا من مفهوم « الفلسفة الاسلامية » ، وعلى هذا الاساس وضعت المناهج في أقسام الفلسفة في أوروبا وفي بلادنا ، وقد سبق أن بينا أخذ رينان وتنمّان ودوجا وسواهم وكذلك أخذ **مصطفى عبد الرزاق** ومعظم كتابنا اليوم به ، حتى اعتبروا التصوف جزءا من الفلسفة أيضا باعتباره العقلي ، أو باعتباره جزءا من نظرية المعرفة ، أى طريقا ثالثا ، الى جانب الحس والعقل للمعرفة ، وهو أمر ما زال مثار أخذ ورد .

وعلى الرغم من وجود فروق أساسية بين علم الكلام الاسلامي والفلسفة الاسلامية بمعناها المقتصر على فلاسفة الاسلام ، فإن مما يعطى لوجهة نظر المحدثين قوة ، طبيعة الفلسفة الاسلامية نفسها ، أعنى أننا لا نجد بين فلاسفتنا « ماديًا » بحثا ، وقد أشرنا في مقدمة كتابنا وفي الفصل الاول منه الى هذه الحقيقة ، أن الفلاسفة المسلمين مثاليون ، أو هم لاهوتيون أكثر من كونهم فلاسفة بالمعنى الخاص ، أى الفلسفة العقلية الحرة ، ولذلك أسباب منها تأثرهم بالدين الاسلامي نفسه ومحاولتهم أخذه بنظر الاعتبار .

وشيء آخر أن علم الكلام نفسه ، بعد القرن الخامس الهجري ، صار يعالج قضاياها بمنهج وبروح أقرب الى منهج الفلاسفة ، وصار يعنى بآراء اليونان والفلاسفة المسلمين ، كما تبنى جملة من مواضعاتهم ، وقد أشرنا الى هذا الانعطاف في مقدمة كتابنا (مشكلة الخلق (٤١))

لذلك فنحن نميل الى اعتبار علم الكلام جزءا مع الفلسفة الاسلامية ، ولكنه جزء فقط أما الفلسفة الاسلامية فتشمله ، وتشمل حقولا أخرى ، فالعلاقة بينهما علاقة جزء بكل والكلام هو الجزء .

ويمكن للباحث أن يلاحظ جملة فروق بين الفلسفة الاسلامية بمعنى « فلسفة الاسلام » ، وبين علم الكلام ، فبالإضافة الى الفرق التاريخي أعني رأى مؤرخينا القدامى في انقسامهما ، والفرق الواقعي أعني تعامل الفريقين أحدهما مع الآخر كضدين أو كنديين أو كفرقيين ، نجد ما يلي (قبل ذلك أحب أن أنبه الى أنه في مسائل واسعة كهذه لا يمكن أن تكون الفروق أو الملاحظات حاصرة وقاطعة ، إذ انها ملاحظات أو فروق عمومية ، تعتمد على منطق الترجيح ، والاستقراء وكل استقراء غير حاصر) ، أقول هذه الفروق هي :

(أ) من حيث الموضوع : يمكن وضع جميع المتكلمين في مدرسة واحدة على أساس رأيهم في

أصل العالم هي القول بالخلق من عدم محض في الزمان ، وقد أوضحنا في كتابنا « مشكلة الخلق » هذه الحقيقة في عدة فصول (٤٢) . كذلك يمكن القول أنهم جميعاً يقولون بالبعث الجسدي ، وليس بالخلود النفسي فقط .

(ب) أما الفلاسفة المسلمون ، فمعظمهم صدوريون ، أو أرسطويون ، أو أفلاطونيون أو ذريون ، يقولون بتقديم المادة بالزمان ، وإن كانت لها علة بالذات ، سواء على شكل مفيض أو محرك أول . الخ . والشئ نفسه بالنسبة للعالم الآخر ، فهم يبين منكر للخلود الفردي تماماً وبين قائل بالبعث بالروح أو النفس فقط . وكرر أن هذه تعميمات استقرائية وربما ليست حاصرة ، وإن كنت أحسبها كذلك حسب علمي .

(ج) الموقف من التأويل : نجد الفلاسفة يشيطنون أو يميلون إلى أبعد حد في تأويل الآيات القرآنية ، بما لا يقارن بموقف المعتزلة ، وبعض الباطنيين من الشيعة ، وهم أكثر من أمعن في التأويل من المتكلمين .

(د) الاعتماد الكبير على المصادر اليونانية والدخيلة : إن كل من يتناول كتاباً لفيلسوف إسلامي يجد الفرق في سياق الموضوعات وتناولها فهي عند هؤلاء تسير على نمط يوناني أرسطوي أو أفلاطوني ، وتستمد أسماءها وتسلسلها من هناك ، أما عند المتكلمين فالمصدر الأول هو القرآن الكريم والحديث ، والنقاش العقلي الذاتي وعلى هذا مثلاً نجد أن كتب الأصول تسير على منوال واحد تقريباً ، أعني المسائل الخمس عشرة من الأصول الدينية كما هو واضح في الكتب المسماة « أصول الدين » .

(هـ) معنى الفلسفة عند الفريقين : لقد عرفنا ما يقصد المتكلمون من علم الكلام ، أنه دفاع عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على الخصم ، بينما الفلسفة عند الفلاسفة ، البحث في الموجودات بما هي موجودة أو شبيه ذلك (٤٣) . وهذا يعكس الفرق في الموضوعات أو المنهج والفاية .

إن هذه الفروق هي فروق بين علم الكلام وفلسفة مثالية لاهوتية مؤمنة ، وبقينا أنها ستكون أعمق وأشد لو قارنا علم الكلام الإسلامي بالفلسفة الخالصة كما نجدها عند المحدثين ، أو حتى عند اليونان . ولكن مما يجيز إطلاق اسم فلسفة إسلامية على المتكلمين وعلى فلاسفة الإسلام معاً ، هو أن الفريقين لاهوتيان ، تنطبق عليهما خصائص الفلسفة الدينية أو خصائص الفكر الوسيط .



(٤٢) كذلك . الفصول من الأول إلى الرابع من القسم الثاني ، وقد صححنا القول بالباطل بأن المعتزلة يسمرون القول بتقديم العالم على أساس قولهم بفكرة « المندوم » في الفصل الأول ص ١١٨ فما بعد .

(٤٣) بحثنا : تقسيم العلوم ... وستراد الإشارة إليه كاملة بعد قليل .

٣ - أسماء علم الكلام :

سبق أن ذكرت كلاما لعبد الرزاق الاهليجي في « شرح التجريد » في معرض الكلام عن تعريف علم الكلام ومنه يتبين أن علم الكلام يطلق عليه اسم الفقه باطلاق ، ثم اختص به اسم الفقه الأكبر كما أطلق عليه أبو حنيفة ، ثم علم التوحيد والصفات ، فعلم الكلام . وقد جمع اتهانوى في « كشافه » أسماءه وهي : علم الكلام ، وأصول الدين ، والفقه الأكبر (٤٤) ، وسمى أيضا في « مجمع السلوك » بعلم النظر والاستدلال ، وذكره التفتازانى في « شرح العقائد (٤٥) - بعلم التوحيد والصفات ، وسماه الشهرستاني في « الملل والنحل » بعلم الأصول (٤٦) . ولكل واحد من هذه التسميات تفسير .

(١) الفقه الأكبر ، تميزا له من مباحث الفقه العملية ، أو لأنه هو أصل العلم ، ولا يغيب عن البال أن معنى الفقه هو العلم .

(ب) التوحيد والصفات ، لأن أهم مباحثه الله وصفاته ، فسمي الكل بأشرف أجزائه .

(ج) أصول الدين : لأن مسأله مثل وجود الله ووحدانيته والمعاد الخ . . هي أساس الإيمان والدين .

(د) علم النظر والاستدلال : لأنه يعتمد على الاستدلال العقلى وليس على النصوص والنقل فقط .

(هـ) أما تسميته بعلم الكلام فقد ذكر الايجي أقوالا متباينة وهي :

● سمي الكلام لأنه بازاء المنطق للفلاسفة .

● أو لأن أبوابه عنونت بالكلام في كذا . . الخ .

● أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه حتى كثر فيه التشاجر فغلب عليه .

● أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات ومع الخصم (٤٧) .

ويعتمد الشهرستاني في تفسيره للتسمية على أنه بازاء المنطق وعلى فكرة أن الكلام في القرآن وخلقته ، هي أهم مسأله التي كثر فيها الخصام (٤٨) .

(٤٤) اتهانوى : كشاف . . . الموضع نفسه ، وكذلك مصطفى عبد الرزاق - تمهيد - ص ٢٥٣ فما بعد .

(٤٥) التفتازانى : الكتاب السابق - ص ١٥٤ فما بعد .

(٤٦) الشهرستاني في - الملل والنحل - يقول : قال بعض المتكلمين : « الأصول » : معرفة الباري تعالى بوجدانيته وصفاته ومعرفة الرسل بآياتهم وبيئاتهم ، وبالجملة كل مسألة يتعين الحق فيها بين المتخاصمين فهي من الأصول ومن المعلوم أن « الدين » إذا كان منقسما الى معرفة وطاعة ، والمعرفة أصل والطاعة فرع ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليا ، ومن تكلم في الطاعة والشرعة كان فروعيا ، فالأصول : هو موضوع علم الكلام ، والفروع : هو موضوع علم الفقه . « القسم الأول ص ٤٧ » .

(٤٧) الايجي : المواقف - ص ١٦ فما بعد ، وقد ذكر هذا مفصلا مصطفى عبد الرزاق - السابق ، ص ٢٦٥ .

(٤٨) الشهرستاني : الملل والنحل - قسم أول ص ٣٦ .

ويذكر النسفى (٤٩) جميع هذه التفاسير الأربعة ويضيف إليها تفسيرين آخرين وهما :

● لأن هذا العلم لا يتحقق الا بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين على حين أن غيره من العلوم قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب .

● ونظرا لقيامه على الأدلة القطعية المؤيدة أكثرها بالأدلة السمعية كان أكثر العلوم تأثيرا في القلب وتغلغلا ، فسمى الكلام مشتقا من الكلم ، وهو الجرح ، ويرى أيضا أن سبب التسمية بعلم الكلام لأن أول خلاف وقع في الدين كان في كلام الله . أمخلوق هو أم غير مخلوق ، فتكلم الناس فيه فسمى هذا النوع من العلم كلاما واختص به (٥٠) .

ويؤيد هذا الراى ماكدونالد المستشرق الانجليزى (٥١) .

ويرى ابن خلدون أن هذه التسمية راجعة الى ما فى هذا العلم من المنظرة على البدع ، وهي كلام صرف وليست براجعة الى عمل ، أو لأن سبب وضعه والخوض فيه كان تنازعهم فى اثبات الكلام النفسى (٥٢) ، ومثله جار الله (٥٣) . ويذكر عمر فروخ (٥٤) أن بعضهم زعم أن الكلام فى اللغة العربية يقابل (لوغوس) فى اليونانية (وملتا) فى السريانية بمعنى « الكلمة » ، وأن علم الكلام فى العربية ترجمة للتعبير اليونانى أو السريانى الذى يتعلق بقضايا فى النصرانية تشبه قضايا علم الكلام فى الاسلام . وقد ناقش مصطفى عبد الرازق تفاسير الايجى الأربعة السابقة لتسمية علم الكلام ، فقال : « ويدور لي أن البحث فى أمور العقائد كان يسمى كلاما قبل تدوين هذا العلم ، وكان يسمى أهل هذا البحث متكلمين ، فلما دونت الدواوين وألفت الكتب فى هذه المسائل ، أطلق على هذا العلم المدون ما كان لقباً لهذه الأبحاث قبل تدوينها ، وعلمنا على المعتزىين لها ، وإنما سمي البحث فى الشؤون الاعتقادية كلاما وسمي أهله متكلمين لأحد وجهين :

(الاول) ما يذكره السيوطى (٥٥) « أن مالك قال أياكم والبدع قيل ما البدع قال - أهل البدع الذين يتكلمون فى أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة » .

(٤٩) النسفى : العقائد النسفية . القاهرة ١٣١٩ ص ٦ .

(٥٠) ابن خلكان : وفيات الأعيان . القاهرة ١٢٧٥ ج ١ ص ٦٨٧ .

(٥١) ماكدونالد : دائرة المعارف الاسلامية ج ٢ . مادة « كلام » ص ٦٧١ .

(٥٢) ابن خلدون - المقدمة - فصل الكلام - طبعته وافي . ص ١٠٣٥ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠ فما بعد .

(٥٣) زهدى حسن جار الله : المعتزلة . القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٤٦ حاشية (٢) .

(٥٤) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربى . بيروت ١٩٦٢ ص ١٤٣ .

(٥٥) السيوطى : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . القاهرة ١٩٤٧ ص ٢٣ .

وأما (الثانى) فيؤخذ مما نقله ابن عبدالبر (٥٦) المتوفى سنة ٤٦٣ هـ ، أن مصعب قال - لم يزل أهل بلدنا يكرهون الكلام فى الدين . . . ولا أحب الكلام الا فيما تحته عمل ، فالكلام على هذا مقابل الفعل كما يقال فلان قوال لافعال « (٥٧) .



ثانيا : نظرة تاريخية مستعرضة لبواكير الفكر اللاهوتى الاسلامى :

يتضمن هذا القسم استعراض حال التفكير فى الجاهلية وزمن الرسول والراشدين للتعرف على طبيعة التفكير السائد ومشاكله قبل ظهور علم الكلام ، وبذلك نستطيع التعرف الأسباب الداخلية والخارجية التى أدت الى ظهور علم الكلام والفلسفة عند المسلمين فى أواخر القرن الأول الهجرى كما سنوضح .

(١) حالة التفكير والعقيدة فى الجاهلية :

ان الذى يمكن أن يستخلص من جميع الكتب فى الموضوع (٥٨) هو أن العرب لم يكونوا قد وصلوا الى طور الجدل الكلامي والتفكير الفلسفي المنظم المبوب ، ومعظم ما عندهم من حكمة وأمثال ومعلومات طبية وفلكية وسواها استحصلوا عليه من تجاربهم ، وهذه الحكم والمعارف هي معارف عملية بمعنى أنهم وصلوا اليها من تجارب الحياة . ولذلك فليس من المتوقع أن نجد عندهم بداية لعلم الكلام ولا الفلسفة الاسلامية ولا لآية فلسفة من اى نوع بمعناها الصحيح .

ومع هذا فقد كان للعرب قبل الاسلام - شأنهم شأن الناس جميعا آراء وعقائد فى الحياة وفى الدين ، وفيما يلي أشير الى هذه الآراء والعقائد بقدر ما يتطلب المقام .

(١) يخبرنا القرآن بوجود أديان كثيرة فى الجاهلية « ان الذين آمنوا والذين هادوا والصائبين

(٥٦) ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله . القاهرة ١٣٢٠ ص ١٥٢ فما بعد .

(٥٧) مصطفى عبد الرازق : كتابه السابق - ص ٢٦٥ .

(٥٨) أهم المصادر القديمة فى الموضوع الى جانب القرآن ، كتاب « المعارف » لابن قتيبة تحقيق ثروت عكاشة القاهرة ١٩٦٠ ص ٦٢١ ، و « مروج الذهب » للمسعودي ، القاهرة ١٨٦٧ . ج ١ ص ٢٢٨ ، و « طبقات الأمم » لابن صاعد الاندلسي . بيروت ١٩١٢ ص ٤١ فما بعد ، و « تاريخ اليعقوبى » . النجف ١٣٥٨ ج ١ ص ٢١٤ ، و « السيرة » لابن هشام ، تحقيق عبد السلام هارون . القاهرة ١٣٧٤ ، ج ١ ص (٥٠) . والحيوان - للجاحظ تحقيق عبد السلام هارون ، القاهرة ١٩٣٨ ج ٤ ص ١٩٨ فما بعد ، وكتاب « البدء والتاريخ » للمقدسي ج ٤ ص ٣١ - ٣٢ ، و « الملل والنحل » ج ٢ ص ٢٤٢ فما بعد . هذا اضافة الى اشعارهم اما الكتب الحديثة فاهما « بلوغ الأرب » لمحمود شكرى الالوسي . القاهرة ١٩٢٤ ج ٢ ص ١٩٤ فما بعد ، و « تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية » لعبد الرازق ص ١٦١ فما بعد و « تاريخ الفكر العربى » لعمر فروح ص ٩٨ فما بعد ، ولكن أهم وأجمع وأوفى كتاب عن الموضوع هو كتاب : جواد على « تاريخ العرب قبل الاسلام » بغداد ١٩٥٥ حيث يكرس الجزء الخامس والسادس - للحديث عن أديان العرب وافكارهم قبل الاسلام . وانظر كذلك : عمر فروح : تاريخ الجاهلية : بيروت ١٩٦٤ ص ١٥٨ فما بعد .

والنصارى والمجوس والذين اشركوا أن الله يفصل بينهم يوم القيامة أن الله على كل شيء شهيد» (٥٩) .

ولذلك نجد أن قسما من شعرائهم كانوا مسيحيين أو يهودا ، ويظهر الأثر المسيحي في شعر **عدي بن زيد العبادي** . بينما تظهر ثقافة الفترة اليهودية والنصرانية وما يسمى بدين الاحناف عند **أمية بن أبي الصلت** وسواء من الشعراء الاحناف مثل **زيد بن عمرو وورقة بن نوفل** (٦٠) . وقد أوضح جواد علي أن أهل الكتاب في الحجاز كانوا مثل سواهم من العرب على حظ قليل ضئيل من النمو الفكري والحضاري ، ولا تعرف لهم كتب سوى التوراة والانجيل ، ويقتصر وجودهما على علمائهم فقط (٦١) .

(ب) ويوجد الى جانب هذه الأديان جماعة من الأحناف ، يؤمنون بالله واحد ، وينبذون الأصنام وسواها من عادات الجاهلية غير الحميدة ويريدون العودة الى دين ابراهيم الخليل (٦٢) .

(ج) وكان غالبيتهم مشركين ، وهم أقسام ، فقسم ينكرون الخالق والبعث ويقولون « أن هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين » وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر (٦٣) ، ويسميهما الشهرستاني معطلة العرب (٦٤) ، وقسم يقرون بالخالق وحدث العالم وينكرون البعث والاعادة فمنهم من يقرب كل ذلك وينكر الرسل ويعبد الأصنام باعتبارها شفعاء ووسائط تقربهم الى الله زلفى (٦٥) ، وكان قسم منهم يعبد الملائكة أو الجن ويزعم أنها بنات الله وشفعاء لهم عنده (٦٦) . ويقول ابن قتيبة عن أديانهم : « كانت النصرانية في ربيعة وغسان وبعض قضاة ، وكانت اليهودية في حمير وبنو كنانة وبنو الحارث بن كعب وكندة ، وكانت الجوسية في تميم ... وكانت الزندقة في قريش أخذوها من الحيرة (٦٧) .

(٥٩) القرآن ، الحج ١٧ .

(٦٠) انظر شعرهم في : لويس شيخو : شعراء النصرانية . بيروت ، ١٨٩٠ . وانظر كتابنا AL-Alousi. H.M. : The problem of Creation in Islamic Thought, Baghdad, 1968. Part 1. Ch. 4. P. 122-123.

حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث عن هؤلاء .

(٦١) جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام - ج ٦ ص ٧ .

(٦٢) انظر مادة : حنيف . دائرة المعارف الاسلامية

(٦٣) قرآن ٦ : ٢٩ ، ٤٥ : ٢٤ .

(٦٤) الشهرستاني : الملل والنحل - قسم ثان - ص ٢٤٤ بعنوان معطلة العرب .

(٦٥) قرآن ٣٩ - ٣ .

(٦٦) قرآن ١٦ : ٥٧ ، ٤٣ : ١٩ .

(٦٧) ابن قتيبة : المعارف . ص ٦٢١ ، ونجد قريبا من هذا عند المقدسي ، حيث يقول انه كان في العرب كل ملة ودين ، « البدء والتاريخ » ج ٤ فصل ١٢ ص ٢١ ، ونجد اقوالا مشابهة حيث يكرر ابن صاعد كلام ابن قتيبة هذا - طبقات الامم . عند كلامه عن امة العرب ص ٤١ فما بعد .

(د) ويمكن اختصار آراء غالبية العرب بما يلي :

● **الإيمان بالله :** وهذا واضح في معظم الشعر الجاهلي ، قال عبيد بن الأبرص :

من يسأل الناس يحرموه وسائل الله لا يخيب
وقال لبيد :

فاقنع بما قسم المليك فانما قسم الخلائق بيننا علامها

● **الوثنية :** أي عبادة الأصنام كوسائط بينهم وبين الله ، أدخلها عمر بن لحي اليهم من الشام ، وكان العرب يعتقدون أنها أدنى مرتبة من الله ، قال أوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله أن الله منهم أكبر

ومع ذلك فلم تكن هذه الأصنام تؤخذ دائماً بأخذ الاحترام ، يقول أحدهم :

أرب يبول الثعلبان براسه لقد ذل من بالت عليه الثعالب !

ويقول الآخر :

أتينا الى سعد ليجمع بيننا فشتتنا سعد فلا نحن من سعد

وهل سعد الا صخرة بتنوفة من الأرض لا يدعى لفي ولا رشد

« وسعد هنا اسم صنم لأهل كنانة » .

● **انكار بعث الرسول :** لانهم بشر مثلهم يقول القرآن الكريم. « ذلك بأنهم كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا ؟ فكفروا وتولوا (٦٨) وقوله : « وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا أن قالوا : أبعث الله بشرا رسولا (٦٩) » .

● **انكار بعث الأجساد واليوم الآخر :** يقول القرآن الكريم حكاية عنهم « اذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد » (٧٠) « وضرب لنا مثلا ونسي خلقه ، قال من يحيى العظام وهي رميم » (٧١) « وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر (٧٢) » « اذا متنا وكنا ترابا وعظاما انا لبعوثون او آباؤنا الاولون ... » (٧٣)

(٦٨) قرآن ٦٤ : ٦ .

(٦٩) قرآن ١٧ : ٩٤ .

(٧٠) قرآن ٥٠ : ٣ .

(٧١) قرآن ٢٦ : ٧٢ .

(٧٢) قرآن ٤٥ : ٢٤ .

(٧٣) قرآن ٣٧ : ١٦ - ١٧ .

قال الشاعر :

حياة ثم موت ثم نشر حديث خرافة يا ام عمرو
ويقول شداد بن الأسود يرثى قومه قتلى بدر :
يخبرنا ابن كبشة أن سنجيا وكيف حياة أصداء وهام
(وابن كبشة أراد به النبي « ص »)

على أن بعضهم كان يؤمن بالبعث - ان صحت نسبة هذه الأشعار الى قائلها يقول زهير :
فلا تكتمن الله ما في صدوركم ليخفى ومهما يكتن الله يعلم
يؤخر فيوضع في كتاب فيدخر ليوم الحساب أو يعجل فينقم
وتوجد أشعار أخرى ...

● **الإيمان بحتمية الموت :** كان الجاهلي ينظر الى الحياة نظرة مادية محضة ، فالحياة تجمع العناصر ، والموت يفرقها ، والذي يحيى ويميت هو الدهر . والموت محتم - يقول عمرو ابن كلثوم :

وأنا سوف تدركنا المنايا مقدرة لنا ومقدرينا
ويقول حاتم الطائي :
أماوي ما أغنى الثراء عن الفتى اذا حشرجت يوما وضاق بها الصدر
وقد أدى بهم الى عدم تهيب الحرب والى الانغماس في اللذات .

يقول طرفة بن العبد :
الا أيهذا اللائمي احضر الوغى وان أشهد اللذات هل أنت مخلصي
فان كنت لا تستطيع دفع منيتي فدعني إبادرها بما ملكت يدي (٧٤)

● ● ●

(٢٠) العقائد كما نجدها في القرآن وزمن الرسول :

جاء القرآن بعقيدة متكاملة وجد فيها المسلمون الأولون ما يكفيهم مؤونة البحث النظري والمسمى وراء التعلم عن غيره . ولذلك فقد صدق المستشرق **كارادى** قوله « أن محمدا (ص) وان لم يكن فيلسوفا بالمعنى الكامل قدواجه كثيرا من المسائل الفلسفية بحلول كونت

(٧٤) معظم الكتب السابقة عن الجاهلية وآرائها تذكر هذه الأشعار ، انظر على الخصوص ابن صاعد ، والشهرستاني ، وجواد على ، وعمر فروخ (المواضع السابقة) ويرى فروخ في بعض اشعارهم فلسفة خالصة ويقارنها ببعض فلسفات اليونان ، وفي رأينا ان هذا كثير . كتابه السابق ص ١٦٧ - ١٦٨ .

العقيدة الاسلامية ، واذن فلم تكن الحقيقة المطلقة هي المشكلة التي كان العرب يحاولون حلها ، لانهم عرفوا هذه الحقيقة في نواحيها الجوهرية بواسطة الوحي الالهي ، وانما كانت غايتهم شرح هذه الحقيقة والانتصار لها (٧٥) .

وعليه لم يتجه المسلمون الأوائل الى التفلسف كما نجده عند اليونان مثلاً ، اذ وجدوا في القرآن ما يجب أن يعرفوه عن الله والكون والانسان .

وتكاد المصادر القديمة تجمع على أن المسلمين زمن الرسول لم يكونوا يختلفون في مسائل العقيدة الرئيسية مثل وجود الله وصفاته ولم يبحثوا في هذه المسائل ، كما أن أحداً من الصحابة وسواهم لم يسأل الرسول عن صفات الله بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شيء ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (ص) سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ولا مسائل الفلسفة (٧٦) ، ونجد شبيهاً لهذا القول عند الفزالي (٧٧) وجاء مثله في كتاب « اعلام الموقعين عن رب العالمين » (٧٨) والذي يستخلص من هذه الكتب أن الخوض في أمور كهذه كان ممنوعاً أو غير محبوب . وقد وضحت تلك المصادر أيضاً أن الجدل في الدين لم يكن مرغوباً فيه ، بل كان منهيًا عنه . يقول القرآن « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » (٧٩) ويقول « ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب عظيم » (٨٠) . وقال « وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم . . . » (٨١) وسواها مثل « وان جادلوك فقل الله أعلم بما تعملون الله يحكم بينكم يوم القيامة فيما كنتم فيه تختلفون » (٨٢) فالجدل اذن لم يكن مطلوباً الا عند الحاجة وعلى مقدارها ، ولم يشجع القرآن المسلمين عليه (٨٣) .

(٧٥) عن كتابه . ابن سينا طبع باريس ١٩٠٠ ص ٥ مقتبساً عن محمد موسى ، القرآن والفلسفة ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، ص ١٣ . انظر أيضاً القرآن والفلسفة ص ١٣ .

(٧٦) الخطط ، القاهرة ١٢٧٠ ، ج ٤ ص ١٨ - ٨١ تحقيق سليمان دينا ، القاهرة ١٩٦١ .

(٧٧) الجوامع العوام ، القاهرة ١٣٠٩ ص ٢٥ فما بعد « فيصل التفرقة » ص ٧٩ - ٨٠ وابن عبد البر ، مختصر جامع بيان العلم ص ١٥٣ وابن تيمية ، كتاب النبوات ص ١٢٥ .

(٧٨) لابن القيم الجوزية ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ والتبصير في الدين للأسفرائيني الكونري مطبعة الخانجي ، القاهرة ١٩٥٥ ص ٢١ - ٢٥ .

(٧٩) قرآن : ٣ : ١٠٣ .

(٨٠) قرآن : ٣ : ١٠٥ .

(٨١) قرآن : ٨ - ٤٦ .

(٨٢) قرآن : ٢٢ : ٦٨ - ٦٩ ، ٦ : ١٥٩ .

(٨٣) في بداية « رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام » يناقش الأشعري دعاوى المحرمين لعلم الكلام ثم يرد أن الرسول وأصحابه تكلموا في هذه الأمور وهي موجودة في القرآن مجتمعة لا مفصلة . وعلى العموم في هذا النقاش بين الأشعري وهؤلاء ما يلقي ضوءاً على طبيعة علم الكلام وصلته بالاسلام ، والقرآن ، وهل تكلم الصحابة فيه أم لا ، الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدر آباد ١٣٢٣ ص ٣ - ١٢ .

وثمة عوامل أخرى ساعدت المسلمين زمن الرسول على عدم الخوض في المسائل الفلسفية والكلامية وقبول القرآن كما هو الى جانب ما ذكرنا واعنى بها وجود الرسول بينهم . يقول طاش كبرى زادة « وأزال نور الصحة عنهم ظلم الشكوك والاهام (٨٤) وكذلك بسبب الاستفراق في الحروب . يضاف الى ذلك أن مستوى المسلمين العقلى لم يكن على درجة من النضج الفكرى والفلسفى بحيث يعرضهم للتساؤل الفلسفى واثارة المشاكل الفردية ، لان معرفتهم كانت مقتصرة على نقل القرآن وأقوال الرسول بدون سؤال (٨٥) .

ويرجع التفتازانى نزعة التوقف هذه الى « صفاء عقائدهم ببركة صحبة النبى ، وقرب العهد بزمانه ، ولقلة الوقائع والاختلاف ، وتمكنهم من الرجوع الى الثقات (٨٦) .

يضاف الى ذلك عامل آخر وهو الطبيعة الانفلاقية للمجتمع الاسلامى آنذاك لانه لم يكن ثمة رغبة واسعة ، بل محدودة ، لمعرفة ما عند اهل الكتاب وسواهم ، خصوصا وان جودة الاسلام وحدائته تجعل المسلم يعتقد أنه يملك الحقيقة كلها وأنه ليس ثمة شئ ليتعلمه عند سواها .

فبالخلاصة أن المسلمين لم يكن عندهم كلام ولا فلسفة زمن الرسول ولا خوض في مسائل العقيدة للأسباب التالية :

- لأن القرآن قدم لهم. نظرية شاملة جاهزة عن الله والكون والخلود والنفس والبعث ، الخ.
- نهى القرآن عن الخوض في الدين والجدل الا عند الحاجة .
- ضعف المستوى العقلى الفلسفى عندهم .
- انفلاق مجتمعهم وتحمسهم للحقيقة التى جاء بها الاسلام .
- الحروب والانشغال بتأسيس الدولة.
- وجود الرسول بينهم (٨٧) .

ومع هذا كله فان المؤرخين ابن سعد (٨٨) والسيوطى (٨٩) والشهرستانى (٩٠) وسائر كتب الفرق يذكرون أن الرسول وجد جماعة من الصحابة يتحدثون فى القدر فنهاهم وقال « بهذا

(٨٤) مفتاح السعادة . ج ٢ ص ٣٢ .

(٨٥) ابن أبى الحديد : شرح نهج البلاغة ، القاهرة ، ١٣٧٨ ، ج ٦ ص ٤٢٦ .

(٨٦) التفتازانى : شرح العقائد النسفية . ص ١١ ، وقريب من ذلك عند الملطى ، الرد والتنبيه على اهل الاهواء والبدع ، تحقيق سيفن ديدرنج . استانبول ، ليبزج ، ١٩٣٦ ، ص ١٢ وكذلك عند الأشعرى ، مقالات الاسلاميين . تحقيق دتر . استانبول ١٩٢٩ ، ص ٢٩٤ .

(٨٧) كتابنا بالانكليزية : مشكلة الخلق - السابق - قسم ثان . المقدمة ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٨٨) ابن سعد : الطبقات الكبرى ، لبنان ١٣٣٢ ، ج ٣ قسم (٢) ص ١٤١ .

(٨٩) السيوطى : صون المنطق - السابق - ص ١ - ٣٥ .

(٩٠) الشهرستانى : الملل - قسم اول ، حيث يورد أخبارا أخرى عن احتجاج جماعة من منافقى احد بالقدر ص ٢٨ .

نشأة الفكر الإسلامى فى بواكيره « الكلامية »

ضلت الأمم قبلكم « وهذا مانجده فى البخارى (٩١) ومهما يكن فان هذه المناقشات والاستئلة كانت نادرة ، اللهم الا فى مسائل ليست فى صلب العقيدة بل فى أمور شرعية عملية (٩٢) .

ولا يتفق « أبو ريده » مع دى بور الذى يرى هذا الراى . بينما يرى أبو ريده أن المسلمين سألوا وجادلوا (٩٣) .

وإذا كنا بصدد هذه المسائل فعلينا أن نبين مسألة أخرى وهي أن القرآن ، وإن كان ينهى عن الجدل ، فهو ليس ضد التفكير والتأمل ، بشرط أن يؤدى ذلك الى معرفة الله . فبحث القرآن على تأمل الكون (٩٤) ولكن بعض الباحثين الغربيين ومنهم تينمان Tennman يرى أن القرآن كان من جملة عوائق التفكير الحر عند المسلمين (٩٥) والحق أنه إذا كان يريد أن القرآن حال بينهم وبين التفكير الحر ، بمعنى غير المحدد بالقرآن والإسلام والتوحيد ، فهذا فيه بعض الحق ، وإن كان أراد أنه حال بينهم وبين كل تفكير حتى فى أمر العقيدة فهذا غير صحيح ، لأن القرآن يحث على التأمل كما أسلفت .

ومما له دلالة بهذا الصدد أن كثيرا من المؤرخين للفكر اليونانى مثل ديورانت وبرنيت وسانت هلبير وبيورى ولفنجستون يؤكدون أن من أسباب ازدهار الفلسفة والعلوم عند اليونان عدم وجود كتب مقدسة موحى بها ، ولا سلطة دينية كهنوتية تحميها الدولة ، مما أفسح للفكر البشرى الحرية الكاملة ، وجعل اليونانيين يعتمدون على جهودهم الشخصى للإجابة على أسئلة الطبيعة والمشاكل العامة (٩٦) .

(٩١) البخارى : صحيح البخارى . كتاب التفسير . حديث رقم ٢٣٧ .

(٩٢) ابن قيم الجوزية « اعلام الموقعين عن رب العالمين » ، القاهرة ١٩٥٥ ج ١ ص ٥٥ ومحمد عبده : رسالة التوحيد - السابق - ص ١١ . ويذهب هذا المذهب من المحدثين على سامى النشار - كتابه نشأة - السابق - ص ٥٣ ، وعرفان عبد الحميد دراسات فى الفرق والمذاهب الإسلامية . بغداد ، ١٩٦٧ ص ١٢٤ فما بعد ، وهاشم الحسنى : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة . بيروت ١٩٦٤ ص ١٩ - ٢٤ ، وانظر زبور - العقيدة والشرعة - ص ٨٠ ، وهو راى الغرابى : تاريخ الفرق الإسلامية . القاهرة ١٩٥٩ ص ١٢ فما بعد ، حيث ينقل عن المقرئى - الخطط - ج ٤ ص (١٨٠) : نصوصا عن عدم سؤال المسلمين للرسول عن شيء من الخلافات وكراهية الرسول للكلام فى هذه الأمور .

(٩٣) أبو ريده : فى حواشيه على دى بور كتاب الاخير - السابق - حاشية (٢) الطويلة على ص ٧١ .

(٩٤) القرآن ٣ : ٩٠ ، ٥٠ : ٦ .

(٩٥) محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة ، ص ١٧٤ ، ومصطفى عبد الرازق - تمهيد - ص ٤ - ٥ ، وابراهيم مدكور : فى الفلسفة . القاهرة ، ١٩٦٨ ، المقدمة والخاتمة . ويشير محمد يوسف موسى الى كتاب تينمان ، ترجمة كوزان الى الفرنسية : وكذلك يفعل أبو ريده فى كتابه السابق .

Tennemann : Manuel de L'histoire de La Philosophie, Paris 1839 P. 309.

(٩٦) ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية ج ٦ . ص ٢٤٩ ، ج . بيورى : حرية الفكر ، ترجمة احمد أمين ومحمد عبد العزيز اسحاق . القاهرة (بلا تاريخ) النصل الثالث . ص ٣٧ فما بعد ،

Burnet : Early Greek Philosophy, London, 1963. P. 14, 83-84.

وبرنيت . وكذلك : توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . طبعة ثانية ، ١٩٥٨ ص : ٥٣ - ٥٥ .

وفي هذا الصدد لابد من ايضاح نقطة أخرى لقد ردد كثير من المستشرقين والباحثين امثال كرادى فو ودى بور (٩٧) وجب (٩٨) وجولدتسيهر (٩٩) ، أن القرآن ليس بكتاب لاهوت ولا فلسفة ، ولذلك فلا تجد فيه فلسفة بالمعنى الصحيح ولا كلاما ، أو كما يقول دى بور « جاء القرآن للمسلمين بدين ولم يجئهم بنظريات ، وتلقوا فيه أحكاما ولكنهم لم يتلقوا فيه عقائد » . ومثل هذه الاقوال لا يمكن أن يسلم بها اذا اريد بها أن القرآن لم يأت بعقائد وآراء دينية وكونية وميتافيزيقية على الاطلاق ، لأن القرآن كما هو معروف يقدم حلولاً واضحة عن وجود الله وصفاته والروح والبعث والمسائل الخلقية كالشر وأصله الى غير ذلك ، أما اذا اريد بهذه الاقوال أن القرآن لا يقدم عقائد مبوبة تتبع المنهج الموضوعى في البحث فهذا مسلم ، كما يقول دكتور حمودة غرابة .

والحق أن ما يقدمه القرآن من العقائد والحلول في شؤون العقيدة مثل القضاء والقدر ، والله والكون وخلقه ، والآخرة والعقاب والثواب والمسائل الخلقية ، يعتبر في الحقيقة أهم مادة تتكون منها الفلسفة وعلم الكلام الاسلاميان .

بل ان الأدلة متوفرة للقول بأن مشاكل علم الكلام الاسلامي ، وخصوصا مسألة مقتطف الكبيرة « والجبر والاختيار والتوحيد » ، ومسائل أخرى تتعلق بقضايا عامة مثل « النبوة واثباتها » وحدوث العالم « وخلود الروح » ووجود حياة أخرى والقضايا الاجتماعية والخلقية انما تبتدىء من القرآن ، وهذا ما حدا ببعض المؤرخين الى اعتبار أن نشأة علم الكلام هي نشأة داخلية من القرآن وليس بمؤثر خارجي كما سنبين ، بينما اعترف القسم الآخر بالاثـر الاجنبى الى جانب اثر القرآن نفسه ، وسنوضح ذلك كله بعد قليل .



(٣) العقائد زمن الراشدين :

لا يمكن القول أن علم الكلام أو الفلسفة ظهرت في هذا الوقت ، ذلك أن هؤلاء الخلفاء كانوا صارمين بوجه من يقول ببدعة جديدة ، ولكن ظهرت جملة أمور ربما كانت مهياة للكلام .

فأولا - المشاكل السياسية ومقتل عثمان ، ثم الفتنة الكبرى ومقتل على وخروج الخوارج وظهور المرجئة والشيعة ، كل ذلك كان لأسباب سياسية انعكست على العقائد وخصوصا في مسألة الامامة ومقتطف الكبيرة ، وهو أمر تكاد تذكره جميع كتب الفرق الاسلامية التاريخية . بل ثمة احتمال أن بدء المعتزلة السياسيين كان في هذا العصر (١٠٠) وإلى جانب هذه الخصومات

(٩٧) كتابه السابق . ص (٦٦) وحاشية (٢) .

(٩٨) جيب : بنية الفكر الدينى في الاسلام . تعريب عادل العوا . دمشق ، ١٩٥٩ ، ص ٨٩ ، ٩٧ .

(٩٩) جولدتسيهر : العقيدة والشرعة ص ٧٧ .

(١٠٠) انظر بحث نيلنو : بعوث في المعتزلة - اصل تسميتها ضمن عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى الحضارة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ١٧٤ فما بعد ، وكذلك عرفان عبد الحميد - السابق ص ٨٤ فما بعد .

نشأة الفكر الاسلامى فى بواكيره « الكلامية »

السياسية ونشوء معظم الفرق التى لم تكن على حظ من التعمق الفكرى والجدل الكلامى ، ظهرت بوادر أخرى للتفكك فى الوحدة العقائدية الاسلامية وبدأت عناصر غريبة وأفكار أجنبية تدخل البنية الاسلامية ، فمثلا :

(١) ظهرت فكرة الرجعة وحلول الجزء الالهى فى علي وبنيه وآله ، وفكرة الغيبة على يد عبد الله بن سبأ ، سواء كان وجوده حقيقيا أم غير حقيقى (١٠١) .

(ب) ظهور أمثلة على التفكير بالقدر ، وأمثال ذلك أن عمر رضى الله عنه جلد وقطع يد سارق لأنه أدمى انه سرق بقضاء الله (١٠٢) .

ويروى البخارى أن رجلا سأل عليا عليه السلام عند منصرفه من صفين أكان مسيرنا بقضاء الله وقدره (١٠٣ و ١٠٤) .

كما يقال أنه فى زمن عمر تكلم أحد الصحابة وهو عبد الله بن صبيح فى القدر فجلبده عمر بن الخطاب وأمر المسلمين بتجنب مجلسه (١٠٥) .



(٤) فى زمن الأمويين :

يقول طاش كبرى زادة فى مفتاح السعادة :

« فاعلم أن مبدأ شيوع الكلام كان بأيدي المعتزلة والقدرية فى حدود المادية من الهجرة لأن الاعتزال كان من جهة وأصل بن عطاء ، وكانت وفاته فى سنة ١٣١ هـ (١٠٦) ، وقد ظهر أواخر الصحابة وزمن الأمويين القول بالجبر والقول بحرية الإرادة ، وتكلم فى هذه المسائل معبد

(١٠١) قدمت دراسات كثيرة عن حقيقته ، فانكرو وجوده طه حسين « فى الفتنة الكبرى » وأثبت وجوده أحمد أمين فى « فجر الاسلام » وشايخ الفريقين كثيرون ، وقد ذكرته أو ذكرت السبئية وأثرها معظم كتب الفرق والرجال القديمة ، خصوصا عند كلامهم عن الشيعة والغلاة وفكرة الرجعة والوهية الأئمة ، ولا يسع المقام لذكر كل هذه المصادر ، ونكتفى أن نحيل الى « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، ومختصره - للرسنى ، و « الملل والنحل » قسم اول « للشهرستانى ، والتبصير - للأسفرائينى ، و « الفصل » لابن حزم ، « فرق الشيعة » للنوبختى ، و « المنية والامل » لابن المرتضى ، و « المقالات والفرق » للقمى ، و « منهاج السنة » لابن تيمية ، و « شرح نهج البلاغة » لابن أبى الحديد . و « مقالات الإسلاميين » للشمسرى ، وكل هذه المصادر فى مواضع متفرقة ، ونكتفى بالإشارة من الكتب الحديثة الى الدراسات الجامعة عنه : مرتضى العسكري : عبد الله بن سبأ - القاهرة ، ١٣٨١ ، وحواشي القمى : المقالات والفرق . لمحققه محمد جواد مشكور ، طهران ، ١٩٦٣ ، ص ١٦١ - ١٦٢ ، وكذلك : كامل مصطفى الشيبى : الصلة بين التشيع والتصوف . بغداد ١٩٦٣ ج ١ ، فى مواضع متفرقة ، حيث يوجد آراء كثيرين ومنهم على الوردى

(١٠٢) ابن المرتضى : المنية والامل . بيروت ، ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٠٣) البخارى : صحيح البخارى ، كتاب التوحيد .

(١٠٤) المنية والامل ص (١٠) ، والفرايى : السابق - ص ١٥ - ١٦ .

(١٥٠) النشار - نشأة ... ص ٥٦ .

(١٠٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٧ .

الجهننى وغيلان الدمشقى وجمدين درهم وجهم بن صفوان . وهذا كما يكون تكرار القول الشهرستانى السابق من دور المعتزلة فى ظهور علم الكلام فابتدأوه من الخلفاء العباسية ، هارون ، والمأمون والمعتصم والوائق والمتوكل وانهاءه من صاحب بن عباد وجماعة من « الديلمة » (١٠٧) .

ويمكن ارجاع اسباب ظهور المشكلة عموما الى :

● ان المشكلة عامة ، تظهر حالما يصل الانسان الى طور معين ، وهى تظهر مع من يقول بوجود اله كامل القدرة والعلم السابق ، وعندئذ يحتاج الانسان الى أن يحدد « الفعل البشرى » نفسه وما يلحقه من مسؤولية سلبا وإيجابا .

● آيات فى القرآن متضاربة ظاهريا تؤيد الجبر أو الاختيار كما أشرنا فى هذا البحث فى مكان آخر .

● مؤثرات أجنبية كالمسيحيين ، وسنوضح هذه الأمور من خلال ما سنعرضه مع هذا البحث .

● اسباب سياسية ، أعنى تشجيع الأمويين ابتداء بمعاوية - للجبرية ، كما سنوضح بعد قليل ..

وفيما يلى بعض التفاصيل عن هذه الحركة متمثلة فى هؤلاء الاشخاص الممثلين لمذهب الجبر :

(١) **الجمد بن درهم** . وهو مولى لبنى مروان أو الحكم أو سواه (١٠٨) ، وهو من خراسان ويذكر ابن نباتة أن أخت الجمد بن درهم كانت أم مروان بن محمد (١٠٩) ، ولكن كما يلاحظ البعض بحق لو كان كذلك لتردد خالد القسرى فى قتله (١١٠) ، ولا تعرف سنه ومكان مولده . ولكن يعرف أنه كان يقيم بدمشق ثم ذهب مؤدبا لابن مروان بن محمد عندما كان هذا الأخير واليا على الجزيرة ، وسمى مروان بالجمدى لتأديبه ابن مروان (١١١) ، نشر فى الجزيرة آراءه فى نفى الصفات فنفى الى البصرة أو الكوفة ، وفى الأخيرة التقى بجهم بن صفوان ، ثم أمر هشام بن عبد الملك خالدا القسرى بقتله فقتل سنة ١٢٠ هـ . وقال خالد بعد خطبة العيد ، (أيها الناس ضحوا قبل الله ضحاياكم فانى مضح بالجمد بن درهم فانه زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولا موسى كليما ثم نزل وذبحه فى أسفل المنبر حوالى سنة ١٢٠ هـ (١١٢) ، وهناك روايات أخرى عن سبب قتله مثل نزاعه مع أحد قضاة الرقة فى زمن عمر بن عبد العزيز فشهد عليه بالكفر امام هشام (١١٢)

(١٠٧) الشهرستانى : الملل ... قسم أول ص ٣٧ .

(١٠٨) أنظر فى ذلك كتاب « جهم بن صفوان » لخالد العسلى ، وهو آوفى مصدر ، ص ٤٧ - بغداد ١٩٦٥ عن الجبرية عند جهم واتباعه .

(١٠٩) سرح الميرون - الطبعة الرابعة - القاهرة ١٣٢١ ، ص ٢٠٣ .

(١١٠) خالد العسلى . ص ٤٨ .

(١١١) أنظر مجموعة المصادر فى حاشية خالد العسلى حاشية (٦) على ص ٤٩ .

(١١٢) أنظر المصادر كاملة فى كتاب خالد العسلى ص ٥١ حاشية (٣) .

(١١٣) المصادر الحديثة : كتاب خالد العسلى - السابق ، ثم الغرابي ، كتابه السابق ، ثم المشار ، نشأة ص ٥٨ فما بعد ، وفيها ذكر كامل للمصادر القديمة .

ويمكن تلخيص آرائه في النقاط الثالثة :

● القول بخلق القرآن - يقول ابن نباته « أنه أول من تكلم بخلق القرآن من أمة محمد بدمشق ثم طلب فهرب ، ثم نزل الكوفة فتعلم منه الجهم بن صفوان القول الذي نسب الى الجهمية » (١١٤) .

● انه قال بالتعطيل أى ان الصفات هي الذات . يقول ابن تيميه « اصل فشو البدع بعد القرون الثلاثة وان كان أصلها في عصر التابعين وأول من حفظ عنهم مقالة التعطيل في الاسلام هو الجعد بن درهم ، وأخذ عنه الجهم بن صفوان فنسبت اليه (١١٥) .

● وتختلف المصادر ، في رايه ، في القدر وحرية الارادة ، فبينما يمكن الاستنتاج من النصين السابقين لابن تيميه وابن نباته أنه كان يقول بما يقول به بعده جهم - أعنى الجبر وهو ماكاد يجمع عليه (١١٦) المحدثون نجد أن ثمة نصين قد يدلان على قوله بحرية الارادة .

يقول البغدادي في « الفرق بين الفرق » : ثم حدث في زمان المتأخرين من الصحابة خلاف القدرية في القدر والاستطاعة من معبد الجهني وفيلان الدمشقي والجعد بن درهم وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة كعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله (١١٧) وأقرانهم وأوصوا أخلافهم بأن لا يسلموا على القدرية ولا يصلوا على جنائزهم ولا يعودوا مرضاهم . والنص الثانى في كتاب « التبصير » للاسفرائيني (١١٨) وهو بلا شك نفس النص أعلاه ، ويؤيد ذلك أن الرازى حين يعدد الفرق الجبرية لا يذكر معبدا وكذلك لا يشير اليه الشهرستاني ضمن الجبرية (١١٩) ، وثمة نصان آخران يثبتان قوله بحرية الارادة ، يقول ابن كثير (١٢٠) انه غالى في قدرة الانسان حتى قال : ان الخمر ليس من فعل الله ولكنه من فعل الخمار والنص الآخر (١٢١) لابن حجر العسقلاني وهو شبيه بما في البداية والنهاية أعلاه .

ويقول ابن نباته وابن الأثير وغيرهما ، ان الجعد أخذ ذلك ، أى القول بخلق القرآن ، من أبان بن سماعيل وأخذه هذا من طالوت بن أخت لبيد بن أعصم اليهودى الذى سحر النبى صلى

(١١٤) سرح العيون ص ٢٠٣ .

(١١٥) الرسالة الحموية لابن تيميه - القاهرة ١٣٢٣ ص ١٥ .

(١١٦) الفرابى : تاريخ . ص ٢٩ ، ونشار ، نشأة ص ٤٨ ، وأبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية ، دار الفكر العربى (بلا تاريخ) ج ١ ص ١٢٣ ص ١٧٩ . وجار الله « المعتزلة » القاهرة ١٩٤٧ ص ٣٤ . والقاسمى : تاريخ الجهمية والمعتزلة - القاهرة ١٣٣١ ص ٢٧ .

(١١٧) البغدادي : الفرق بين الفرق . ص ١٨ .

(١١٨) التبصير : ص ٢٧ - ٢٨ .

(١١٩) الملل والنحل قسم أول ، ص ٧٩ فما بعد .

(١٢٠) ابن كثير : البداية والنهاية ، القاهرة ١٩٣٢ ، ج ٩ ص ٣٥٩ .

(١٢١) ابن حجر العسقلاني : لسان الميزان . حيدر اباد ، ١٣٢٠ ج ٢ . ص ١٠٥ .

الله عليه وسلم وكان يقول بخلق القرآن ، وكان طالوت زنديقا وهو أول من صنف لهم في ذلك ، ثم أظهره الجعد بن درهم (١٢٢) .

أما قوله بخلق الانسان لأفعاله أو بالجبر فربما يكون أخذه من بعض آيات القرآن ، أو بتأثير مسيحي كما سنوضح ذلك فيما بعد عند الكلام عن الأثر المسيحي .

(ب) **الجهنم بن صفوان** : وهو من موالى الازد اليمانية وأصله من بلخ بخراسان لا تعرف سنة ميلاده ، وكل ما نعرفه عنه انه ذهب الى الكوفة والتقى بالجعد وربما بأبى حنيفة أيضا ، وأخذ عن الجعد القول بخلق القرآن ثم رجع الى بلخ وكان يناظر فيها **مقاتل بن سليمان** المتهم بالتشبيه وإثبات الصفات الجسدية لله ، وكان مقاتل مقربا من **سلم بن احوز المازني** قائد نصر **ابن سيار** فاستطاع أن ينفي جهما الى **تومذ** وبقي فيها الى أن انضم الى جيش **الحارث بن سريح** (١٢٣) ويقال أنه ناقش في ترمذ السمنية . (وهم ينكرون العقل ويقولون بقدوم العالم ولا يعتقدون بشيء غير الحسيات . وكان بعضهم يعيش في خراسان وأصلهم من السند . وفي زمن هارون الرشيد أرسل بعض المتكلمين الى ملك السند لمناقشة واحد من السمنية (١٢٤) .

واتصل بترمذ **الحارث** الذي كانت تؤيده القبائل اليمانية . وكان مندوبه في المفاوضات مع **سلم بن احوز المازني** . ولما أخفقت ثورة الحارث قتل جهنم على يد سلم هذا سنة ١٢٨ هـ ، لأسباب سياسية في الأغلب (١٢٥) . وقد ذهب **جولدزيهر** و**تريتون** وآخرون الى أن الأمويين ابتداء بمعاوية كانوا يشجعون القول « بالجبر » لأنه يبرر حكمهم ويجعل الوقوف ضده خروجاً على القدر الإلهي (١٢٦) . يقول ابن قتيبة ان عبد الملك لما قتل عمرو بن سعيد أمر أن ينادى في الناس « بأن أمير المؤمنين قد قتل صاحبكم بما كان من القضاء السابق والأمر النافذ » (١٢٧) .

ان مثل هذا القول لا يعنى أن « نشأة - الجبرية » هو بسبب تحريض الأمويين ، أى بسبب سياسى فقط ، بل يعنى أن هذه الظروف السياسية ، دفعت لتبنيهِ وقوته حتى أن **جولدزيهر** نفسه يرجع نشوء المذهب الى أسباب عقائدية ، أى الجدل حول المحتوى الدينى الذى

(١٢٢) سرح العيون ص ٢٠٣ ، وابن الجوزى : تلبيس إبليس . القاهرة ، ١٩٢٨ ص ٩٧ . وابن الأثير : الكامل في التاريخ . القاهرة ، ١٢٩٠ ج ٧ ص ٢٦ .

(١٢٣) انظر المصادر كاملة في كتاب العسلي - السابق - ص ٦١ فما بعد ، والفرايى - ص ٢٢ ، والنشار ص ٦٠ ، وكتابنا بالانجليزية ، القسم الثانى ، المقدمة ، ص ١٦٦ فما بعد .

(١٢٤) الخوارزمي : مفاتيح العلوم ، ليدن ١٨٩٥ ص ٣٥ ، والمسمودى : مروج الذهب ، القاهرة ١٨٦٧ ، ج ١ ص ٦٤ ، والتبصير في الدين ص ١٢١ ، والمنية والأمل ص ٣٢ ، وأحمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة ، ١٩٥٦ ، ص ١٥ ، ونصرى نادر : الفرق الإسلامية ، بيروت بلا تاريخ . ج ١ ص ٤١ .

(١٢٥) عن التفاصيل والمصادر ، انظر كتاب العسلي السابق ص ٥٧ فما بعد .

(١٢٦) جولدزيهر - السابق - ص ٩٧ ، وتريتون :

S. T. Tritton : Muslim Theology. London, 1947 Ch. 3., P. 55

(١٢٧) ابن قتيبة : المعارف . ج ٢ . ص ١ (هذه ليست الطبعة التي رجعنا اليها لثروت عكاشة ، بل عن كتاب زهير السابق نفسه .

يبدو متضارباً في العديد من الآيات ظاهرياً ، كما سنوضح عند كلامنا عن الأسباب الداخلية والخارجية .

وبما أن جهماً جبري ، فكان المعقول ، بناء على موقف الامويين من الجبرية الا يقتل . ويعجبني لتخريج هذا التناقض مذهب اليه جمال الدين القاسمي ، من أن قول جهم وآخرين بالجبر إنما كان بدافع ورعهم الشديد وشعورهم بتصاغر « فعل » الانسان امام فعل الله ، وبالتالي فان جبريتهم لم تكن تفرض عليهم موقفاً « لا ابالياً » أو تسليماً ، ان العمل الايجابي ضد حكم ما ، ضد الامويين مثلاً ، لا يخرج عندهم عن التقدير الالهي كذلك ، شأنه شأن تأييدهم (١٢٨) .

ونحن نميل أيضاً الى تفسير آخر طالما وقعت فيه المدارس المثالية ، اعني أن بعض المثاليين يعتقدون شيئاً ويمارسون عملياً نقيضه ، مثل ذلك انكار بعض المثاليين لوجود « مادة » ، واعتبار كل شيء « افكاراً » بينما هم يمارسون عملياً ممارسات تقوم على الاقرار بوجود المادة والعالم الحسي .

وليس بوسعنا أن نعدد جميع آرائه ، بل المهمة منها وهي :

● الصفات - نفى جهم الصفات الأزلية وقال ان الله يعلم الشيء حال خلقه والا كان الشيء قديماً مع علمه ، فتعدد القدماء ، كما نفى جهم عن الله الصفات التي تؤدي الى تشبيهه بمخلوقاته مثل الكلام ولذلك قال ان القرآن مخلوق استناداً الى قوله تعالى « ليس كمثله شيء » (١٢٩) .

● ان الايمان هو المعرفة بالله فقط ، وان الكفر هو الجهل بالله فقط ، ومن اتى بالمعرفة ثم جحد بلسانه لم يكفر . ثم ان الايمان لا يتبعض أى لا ينقسم ، الى اعتقاد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح - كما لا يتفاضل أهله فلا فرق بين ايمان الانبياء وايمان العامة (١٣٠) . وهذا القول له مدلول سياسى اذ معناه التفاضى عن الحكام ، وهذا الموقف ينسجم مع كونه جبرياً ، وهذا لا ينسجم مع ثورته مع الحارث .

● كان الله وحده وسيبقى وحده واستند في ذلك على الآية هو الاول والاخر (١٣١ و١٣٢) .

(١٢٨) القاسمي : تاريخ الجهمية . ص ٨ فما بعد ، وعرفان عبد الحميد - السابق - ص ٥٦ ، الذي يرى هذا الراى ايضا . ولا بد للقارىء من الرجوع الى مقال مروءة عن « القدرية والجبرية » « مجلة الطريق » كانون ثانى ١٩٧٠

(١٢٩) قرآن ٤٢ : ١١ وانظر : الاشعري - مقالات - ج ١ ص ١٤٩ ، ١٦٤ ، ٢٢٢ ، ٢٧٩ - ٢٨٠ ، ج ٢ ص ٤٧٤ ، ٥١٨ ، والاسفرائيني ، بتصير . ص ٩٦ ، والشهرستاني : ملل ، قسم اول ص ٧٩ - ٨٠ ، والبغدادى - الفرق - ص ٢١١ ، وابن حزم - الفصل فى الملل والنحل ، القاهرة ١٣١٧ ج ٢ ص ١٢٦ ، وكتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية ، قسم ثان ص ١٢٦ وحاشية (٢١) منها . وقد حققنا معنى واصل فكرة « ان القدم اخص صفة لله » بتفصيل فى كتابنا اعلاه : الفصل الاول من القسم الثانى ص ١٩١ فما بعد .

(١٣٠) الاشعري : مقالات . ج ١ ص ٩٨ ، ٣١٢ ، والشهرستاني : ملل . ج ١ ص ٨٠ ، والبغدادى ، الفرق بين الفرق - ص ٢١١ .

821.9 2491 - 22.011.2.O.O.

(١٣١) قرآن ٥٧ : ٣ .

(١٣٢) الخياط : الانتصار . ص ١٨ ، الاشعري : مقالات . ص ١٨٥ ، ولا يقوى للمبطل ان جهم قد بنى اعتقاده بفناء الجنة والنار على الآية « هو الاول والاخر » المشار اليها اعلاه « التنبيه » ص ٦٣ (٦٣١)

ولذلك قال بأن الجنة والنار وحركات اهليهماستنغنى وتزول حتى لا يكون مع الله أبدى غيره وحتى يكون الله هو الآخر كما في الآية أعلاه (١٣٢)

● كلام الله حادث ، قياسا على قوله بأن صفات الله حادثة وبأنه ليس لله الصفات التي للبشر (١٣٤) .

● ان الله لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة (١٣٥) .

● الوجوب والحسن العقليان للأشياء ، وإن الأشياء واجبة بالعقل أى ان العقل يعرف حسنهما وقبحهما قبل ورود الشرائع السماوية (١٣٦)

● الجبر ، الله خالق جميع الأفعال والأشياء وصفة الخلق مقتصرة عليه - والانسان لا حرية ولا ارادة خارج ارادة الله والانسان أشبه بالريشة (١٣٧) .

(ج) **المثلون للمذهب حرية الإرادة : (١) - معبد الجهنى** - قال عنه الذهبي (١٣٨) انه تابعى صدوق لكنه سن سنة سيئة فكان أول من تكلم في القدر فقتله عبد الملك أو الحجاج صبر الخروجه مع ابن الأشعث (١٣٩) . ويؤيد أنه أول من قال بالقدر **ابن نباته** حيث يرى أنه أخذ هذا القول من رجل من أهل العراق أسلم، ثم تنصر (١٤٠) . ويرى **فون كرىمر** أنه تلقى هذا المذهب عن رجل فارسي يسمى **سنبويه** الذي قتله الحجاج أو عبد الملك (١٤١) . ونجد مثل هذا عند **تريتون** اعتمادا على **المقریزی وابن سعد** ، حيث يسمى هذا الشخص **أبا يونس سنسويه** أو **سنبويه** (١٤٢) ويؤيد هذا القول **ابن قتيبة** في كتابه « المعارف » عن الأوزاعي أنه قال : « ان معبدا

(١٣٣) أوضحنا معنى « الأول » و « الآخر » عند الكثير من قدمائنا ، ومنهم **جهم** ، في كتابنا : - حوار بين الفلاسفة والتكلمين - بغداد ، ١٩٦٧ ، حاشية (١٥٥) ص (٩٢) ، وبالنسبة ل**جهم** انظر الانتصار ص ١٨ ، والملاطى ص ١٠٦ ، والأشعري : مقالات : ج ٢ ص ٥٤١ - ٥٤٣ .

(١٣٤) ابن حنبل : الرد ... ص ١٢ ، وتادر - الفرق ... ج ١ ص ٤١ ، والفرايبي - ص ٢٥ .

(١٣٥) الشهرستاني : ملل . ج ١ . ص ٨١ .

(١٣٦) الشهرستاني : ملل . ج ١ . ص ٨١ .

(١٣٧) الأشعري : مقالات - ج ١ ص ٣١٢ ، والشهرستاني - كذلك ص ٨٠ ، والاسفرائيني ص ٩٦ ، والبغدادي - الفرق - ص ٢١١ .

(١٣٨) ميزان الاعتدال ١٩٠٧ ج ٣ ص ١٨٣ .

(١٣٩) ويرى محمد يوسف موسى أن سبب قتله هو لخروجه على الإسلام ، القرآن والفلسفة . ص ٣٦ .

(١٤٠) سرح الميرون : ص ٢٠١ - ٢٠٢ ، ويرى **دروجوليان** أو **برمان** أن أول من قال بالقدر هو الحسن البصري . ويرفض هذا القول **مونتغمري** واط ويرجمها إلى حركة فكرية واسعة انظر :

وكذلك ، Watt : Free will and predestination, London : 1948, P. 54.

Oberman J. : Political Theology in Early Islam, J.A.O.S. No. 55 — 1935 P. 158.

وعرفان عبد الحميد - دراسات . ص ٢٥٨ - ٢٦٠ .

(١٤١) انظر فيما بعد كلامنا عن الأثر المسيحي .

(١٤٢) تريتون - السابق . ص ١٨ - ١٩ .

هو أول من تكلم في القدر ثم بعده غيلان « (١٤٣) وكذلك يقول ابن عساكر نفس الشيء (١٤٤) . وقد اختلف الباحثون في صلة قوله بالقدر بالمسيحية أو أنه أصيل مثل **فون كريمر** و**نيلنو** و**متسنك** و**واط** و**اوبرمان** (١٤٥) وتذكر لنا المصادر أن معبدا كان يأتي الحسن البصري ويقول له « يا أبا سعيد - هؤلاء الملوك يسفكون دماء المسلمين ، يأخذون أموالهم ويقولون انما تجرى أعمالنا على قدر الله تعالى (١٤٦) . وقد قتله عبد الملك بن مروان لخروجه مع ابن الأشعث سنة ٨٠ هـ (١٤٧) .

وقال محمد بن شعيب عن الأوزاعي « أول من نطق في القدر رجل من أهل العراق يقال له سوسن (وهذه الرواية شبيهة برواية فون كريمر) كان نصرانيا فأسلم ثم تنصر اخذ عنه معبد الجهني وأخذ غيلان عن معبد (١٤٨) ، وقد سبق أن ذكرت نصا عن البغدادي والاسفرائيني عن قوله في القدر عند الكلام عن الجعد أملاه .

ولا نعرف له رأيا سوى قوله في حرية الإرادة، ويذكر فروخ أنه يقول بخلق القرآن أيضا (١٤٩) .

(د) غيلان الدمشقي :

يقول ابن قتيبة أنه كان قبطيا قدريا تكلم بالقدر بعد معبد الجهني وقد أخذه عبد الملك وقتله (١٥٠) . ونجد بعض مناقشاته مع خصومه مثل ربيعة الرأي ومع عمر بن عبد العزيز (١٥١) الذي وبخه ثم استدعاه مرة أخرى حين لم يقلع عن مقالاته فتراجع غيلان أمامه ، وكذلك مناقشاته مع الأوزاعي أمام هشام قبل أن يقتله .

يقول ابن المرتضى : « كتبها كتبها غيلان إلى عمر يدعوها فيها إلى التمسك بالعدل » وكان غيلان زاهدا ووحيدا في علمه كما يقول ابن المرتضى (١٥٢) .

ويمكن تلخيص آرائه فيما يلي :

● قوله في الإيمان مثل قول المرجئة أي أن الإيمان معرفة وقول ، وأن العمل ليس داخلا فيه ، وأن الإيمان لا يزيد ولا ينقص (١٥٣) .

(١٤٣) ابن قتيبة - المعارف . ص ١٦٦ .

(١٤٤) ابن عساكر : تبين كذب الفترى . دمشق ، ١٣٤٧ ، ص ١٢ .

(١٤٥) انظر الأثر المسيحي فيما بعد .

(١٤٦) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٣٢ ، والخطط ج ٤ ص ١٨١ .

(١٤٧) كذلك ..

(١٤٨) الفرق بين الفرق . حاشية ٤ على ص ١٨ .

(١٤٩) تاريخ الفكر العربي : ص ١٥٢ .

(١٥٠) المعارف ص ١٦٦ ، وشرح الميوس ص ٢٠٢ .

(١٥١) النشار ص ٦٤ ، والغرابي ص ٣٨ فما بعد .

(١٥٢) المنية والامل ص ١٥ .

(١٥٣) الفرق بين الفرق ص ٢٠٦ ، و « مقالات الاسلاميين » ج ١ ص ٢٠٠ ، والشهرستاني : الملل ج ١

ص ١٢٧ ، والتبصير ص ٩٠ .

- القول بحرية الإرادة : وقد بينا أصل ذلك في كلامنا عن معبد (١٥٤) .
- كان يقول برد الصفات الى الذات (١٥٥) .
- القول بخلق القرآن (١٥٦) .
- ان الخلافة تصلح لغير القرشي وانها لا تثبت الا باجماع الامة (١٥٧) .



ثالثا - اسباب ظهور علم الكلام الاسلامي عموما :

لقد اشرت الى قول طاش كبرى زاده ان علم الكلام ظهر في المائة الاولى للهجرة على يد المعتزلة . وقد رأينا في كلامنا عن نشوء مذهب الجبر والاختيار ما يؤكد هذه المقالة على ان نصح هذا الحكم قليلا . فنقول على يد رجال كثيرين من بينهم المعتزلة ، والمقصود من المعتزلة هنا واصل بين عطاء وعمر بن عبيد المؤسسان للاعتزال باجماع المصادر .

وقد أثرت مؤثرات داخلية وخارجية في نشوء المباحث العقلية عند المسلمين عامة وعلم الكلام خاصة . وقبل أن استعرض هذه المؤثرات بأرى من المناسب أن أستعرض آراء الباحثين في هذه النقطة .

توجد ثلاثة آراء : الرأي الأول - يعزوني نشوء علم الكلام الى أسباب داخلية بحثة ، وعليه يرى هذا الفريق أن علم الكلام الاسلامي نشأ نشأة داخلية تلقائية . يقول أحد ممثلي هذا الرأي وهو كرادى فو : وتدل هذه الملاحظات على أن علم الكلام أو اللاهوت النظري نشأ نشوءا تلقائيا في حضن الاسلام ، وذلك قبل دخول الفلسفة اليونانية التي أدت كما نبين الى توسيعه وضبطه وتنظيمه ، ولم يكن لعلم الكلام السابق هذا واضع يحصر المعنى وانما صدر عن المجادلات الاولى التي هزت المسلمين . . ومع ذلك فانه كان مدينا في تكوينه الاول لأكابر الفقهاء ، ومن بينهم واضع منهاج الرأي أبو حنيفة ، وقد قاوم الشافعى علم الكلام محتفظا في منهاجه بالحد الأدنى من هذا العلم ، كما صنع الفزالي فيما بعد (١٥٨) . والقول بأن نشأة علم الكلام تلقائية تناسب رأى رينان ، ونجد رأى رينان هذا واضحا في كتابه « ابن رشد والرشدية » (١٥٩)

(١٥٤) الاسفرائينى : ص ٩٠ ، والبغدادي - الفرق - ص ٢٠٦ ، والشهرستاني ج ١ ص ٣٥ .

(١٥٥) البغدادي : الفرق : ص ٢٠٦ ، والغرابي ص ٣٤ ، وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٦) الغرابي : ص ٣٤ وفروخ ص ١٥٢ .

(١٥٧) الشهرستاني : ج ١ ص ١٢٧ ، والقمي « المقالات والفرق » ص ١٣٢ ، فقرة ١٦ ص ٦ : من

تعليقات المحقق محمد جواد مشكور ، والغرابي : ص ٣٤ .

(١٥٨) كرادى فو : الفزالي . ص ٢٢ - ٢٣ .

(١٥٩) ابن رشد والرشدية : ص ١١٦ .

يقول رينان : « وفي الفرق الدينية التي صدرت عن الاسلام ما ينم عن تفنن العرب وشخصيتهم » ويقول : « وهكذا فانك اذا تجاوزت دراسة الفلسفة اليونانية وجدت الاسلام قد زود نشاط الازهان بحقل واسع من المناقشات العقلية التي يطلق عليها اسم الكلام ... ولا ينم علم الكلام الذي وجد لدى المسلمين قبل ادخال الفلسفة اليونانية اليهم في عهد المأمون على مذهب خاص في البداية » (١٦٠) ويؤيد مثل هذا الرأي ابن خلدون ايضا حيث يعزو نشوء علم الكلام الى تفسير التشابه في القرآن .

يقول ابن خلدون انه توجد في القرآن آيات متشابهة يلبس معناها على القارئ ، لذلك نشأ خلاف في تفاصيل العقائد اكثر مثارها من الآيات المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر واستدلال بالعقل زيادة الى النقل فحدث بذلك علم الكلام (١٦١) .

وهذا هو رأى **حنا الفاخوري و خليل الجبر** يقولان : « اذا فهمنا بعلم الكلام النظر في القضايا العقائدية الايمانية لمجرد فهم النصوص التي تحددها فنستطيع أن نعود الى السنوات الاولى للاسلام ونجد أن أكثر العلوم نشأت من القرآن وحوله ... » (١٦٢) .

اما علم الكلام فقد نشأ حول القرآن أعنى للدفاع عنه ولبرهان على صحة ما جاء فيه ، وهي مسألة يكاد يعتقد عليها الاجماع ، فان تعاريف علم الكلام السابقة وطبيعة علم الكلام وهو انه يسلم بمسلمات ايمانية آتية من القرآن والوحي اكبر دليل على صحة هذه الدعوى ولكن المسألة الرئيسية هي هل الحافز الى استخدام العقل - أى علم الكلام - لاثبات هذه العقائد حافز داخلي أم خارجي - مسيحى أو يونانى الخ ... هذا هو السؤال والذي يراه ابن خلدون ورينان وكرادى فو هو أن علم الكلام نشأ تلقائيا وليس لأسباب خارجية ، اما القول بأن الكلام نشأ حول القرآن وللدفاع عنه فهو امر يتفق عليه من يقول بأن علم الكلام نشأ تلقائيا ، ومن يقول انه نشأ بمؤثرات خارجية ومن يقول بكليهما ويمثل هذا القول جميع من ذكرت سابقا . الى جانب **كارديت وقنواى** (١٦٣) وكذلك من يقول بأن علم الكلام نشأ بأسباب خارجية أو بكليهما كما سيأتى .

ويرى عمر فروخ في كتابه : « **تاريخ الفكر العربى** » مثل رأى كرادى فو والآخرين ، فيعزو نشوء علم الكلام الى أسباب داخلية أربعة وهي :

١ - الفضول العقلية : ويعنى المؤلف به سؤال المسلمين للرسول عن الأشياء التي ليس عنها جواب كاف في القرآن مثل السؤال عن الروح وسواها كما يخبرنا القرآن نفسه ، وقد حث القرآن نفسه على التفكير (١٦٤) .

(١٦٠) المصدر السابق : ص ١١٩ .

(١٦١) ابن خلدون : المقدمة - تحقيق وافي . ج ٣ ص ١٠٤١ فما بعد ، وكذلك ص ١٠٥٠ .

(١٦٢) تاريخ الفلسفة العربية - ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٣) المدخل الى الفلسفة الاسلامية ص ٢٨ (بالفرنسية) عن خليل الحر : ج ١ ص ١٧١ .

(١٦٤) فروخ - تاريخ الفكر العربى - ص ١٤٣ .

٢ - التشدد في المبادئ : يقول المؤلف أن مواقف الناس من العقائد المنزلة مثل الإيمان ومرتكب الكبيرة تختلف باختلاف الظروف الاجتماعية والنفسية . وهذا أدى الى اختلاف الآراء حول المسائل الإيمانية ، ويضرب مثلا لذلك بالخوارج البدو ، وموقف المرجئة أنصار بني أمية في الشام ، وموقف المعتزلة وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد من مقترف الكبيرة . فالخوارج لأنهم بدو تشددوا في المسألة واعتبروا الإيمان لا يتم الا بالكل ، أى أن من ارتكب ذنبا كبيرا أو صغيرا بطل إيمانه وكفر . أما المرجئة فهم في جانب بني أمية ، ويعلنون أن الآخرين اغتصبوا الخلافة ، ولذلك جاءوا بقولهم بأن مرتكب الكبيرة مؤمن .

أما المعتزلة فقد اتهموا للناس الأعداء ووقفوا - وهم أهل البصرة والكوفة وبغداد موقفا وسطا فقالوا بالمنزلة بين المنزلتين (١٦٥) .

٣ - التفكير السياسى : والمؤلف هنا يعززونشوء بعض الآراء الى مسألة الخلافة ، وما اذا كانت منصبا دنيويا غرضه إقامة الأحكام كما عند الخوارج وأهل السنة ، أم منصبا دينيا كما هو عند الشيعة (١٦٦) .

٤ - اقناع غير العرب : يدعى المؤلف أن العربي أدرك أسرار بلاغة القرآن فاقتنع به بسبب هذه البلاغة وحسن الفهم للقرآن . ويدعى أيضا أن العربي بفطرته أقرب الى التوحيد . ولكن غير العرب ، سواء أسلموا أم لم يسلموا ، فإن موقفهم كان مختلفا ولذلك جادل العرب المسلمين في أمور القرآن وعقائده (١٦٧) . أن رأى فروخ الأخير يجعله ممن يعترف بالآثر الخارجى الذى يعنى الى جانب ما يعنيه - اختلاط المسلمين والعرب بغيرهم وعملية الجدل والاخذ والعطاء الفكرى بينهما . أما ادعاء المؤلف أن العربى بفطرته موحد فأمر فيه نظر كثير وليس هنا محل مناقشته ، وهو على العموم تكرر لأقوال تنمان ورينان وجوتيه (١٦٨) .

الخلاصة :

ان هذا الفريق يعزو نشوء علم الكلام الى أسباب داخلية وأنه نشأ تلقائيا .

● **الرأى الثانى -** أنه نشأ لأسباب خارجية فقط . وألست أعرف لهذا ممثلا سوى على سامى النشار فى كتابه : « نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام » ، يقول النشار ما نصه « علم الكلام اذن كان بحثا فلسفيا يختلف اختلافا بينا عن تلك الفلسفة المشائية فى كثير من أصولها ولكنه كان فى جوهره بحثا ميتافيزيقيا ، كيف نوفق اذن بين قيام هذا العلم على أسس فلسفية وبين قولنا أن الاسلام حارب الفلسفة ؟ هنا مشكلة بدء الفلسفة الاسلامية الحقيقية » (١٦٩) ، ثم

(١٦٥) فروخ كذلك ص ١٤٤ - ١٤٥ .

(١٦٦) فروخ كذلك ص ١٤٥ - ١٤٦ .

(١٦٧) فروخ كذلك ص ١٤٦ .

(١٦٨) انظر - مصطفى عبد الرازق - تمهيد : الكتاب الاول ، ومقدمة وخاتمة كتاب : مذكور - فى الفلسفة .

(١٦٩) نشأة - ص ١٣ فما بعد .

يرفض القول الفلسفى بقوله : « ولكن هذا القول يتنكب الواقع تنكبا شديدا . وقد أسلفنا أن الاسلام فى ذاته لم يدع الى قيام مذهب فلسفى ، كما أنه جاهد البحث فى العقائد جهادا شديدا ، وهو ، أى الاسلام ، المقوم الأعظم لتلك الأمة وملهمها وحدة فكرية وسياسية ، اذن ثمة داع دفع المسلمين الى البحث فى المسائل الميتافيزيقية وقيام تلك المذاهب على القرآن نفسه (١٧٠) . هذه العوامل أو الأسباب هي علل خارجية لا تمت الى جوهر الاسلام بشئ ويمكن أن نعدد هذه العوامل بما يأتى :

١ - اليهودية - ٢ - المسيحية - ٣ - الفلسفة اليونانية - ٤ - المذاهب الغنوصية الشرقية

وبما أننى سأتكلم عن العوامل الخارجية فيما بعد ذلك فلا داعي لذكرها هنا .

ولكن ثمة انتقادات كثيرة يمكن توجيهها الى هذين الرايين :

ان كلا من هذين الرايين متطرف ، والصحيح أن علم الكلام والفكر الفلسفى كله قد تضافرت على نشأته عوامل داخلية وأخرى خارجية ، وكانت من التداخل بدرجة قد يصعب حقا فصلها أو التركيز على واحد منها فقط .

فليس من شك أن التفكير الاسلامى لا يمكن أن يقوم ويحدده الوضع الداخلى للمسلم فقط سواء اردنا بهذا الوضع الاجتماعى والجغرافى - اختلاطه أم عدم اختلاطه بغير المسلمين - أم اردنا به الوضع العقلى أعنى كونه مغلقا على نفسه دون أن يصل اليها نور خارجى - أعنى تفكير غير المسلمين . فان القرآن نفسه يتحدث عن وجود الأمم والآراء الأجنبية فى العالم الاسلامى حتى زمن الرسول وفى الجاهلية فى الحجاز فكيف بك وقد بعد العهد وحدثت الفتوحات وسكن المسلمون العراق والشام وسواها ، وهنا مقرر الآراء الفارسية والهندية فى العراق - والمسيحية على الخصوص - فى الشام - ؟ وسأشير فيما بعد الى هذه المؤثرات الخارجية بما لا يقبل الشك .

ومن الجهة الأخرى فان تجريد العرب والمسلمين الأوائل من أى أثر فى نشوء علم الكلام وفى إثارة مشكلاته هو أمر غير تاريخى وغير طبيعى . فان العرب والمسلمين الأوائل حتى نهاية القرن الأول الهجرى - كانوا بشرا ، لهم عقول مهما يكن الايمان يملأها فهي بلا شك قابلة للنمو الداخلى ، وكل انسان متى بلغ حدا من الكبر - العمر - وبلغ مجتمعه حظا من الرقى ، لابد وأن يبدأ عنده السؤال وتلوح فى ذهنه مشاكل الكون ، والقرآن حافز قوى فى هذا السبيل فهو يبحث على التفكير - كما بينا حين الكلام عن حالة المسلمين العقلية زمن الرسول . كما يتضمن مواقف متعددة تبدو لأول وهلة وحسب الظاهر متضاربة مثل مسألة الجبر والاختيار ، كما انه بسبب التشابه من الآيات فلا بد - حتى لو عزلنا المسلمين عزلا تاما عن الأثر الخارجى - وأن تنشأ بمرور الزمن حركة عقلية تسأل عن التوفيق والتفسير . ولذلك فأننى أرى وضع الأسباب الداخلية موضع الاعتبار .

ان هذا الراى الأخير هو الراى الأكثر قبولاً فى الوقت الحاضر من معظم الباحثين واذكر على سبيل المثال لا - الحصر « جوستاف دوجا » المستشرق الألماني و « جولد تسيهر » يقول **الأول:** ان الفرق الإسلامية والفلسفة الإسلامية بصورة عامة ، ونظراً لأهمية هذا هي حركة نقدية تمحيضية للقرآن على نمط ما فعله الفلاسفة الأوروبيون فى تمحيص التوراة والانجيل (١٧١) . ويقول جولد تسيهر « ليس الأنبياء من رجال علم الكلام ، فالرسالة التي يأتون بها بدافع ادراكهم المباشر ... لا تترتب كهيكل مذهب مبني طبقاً لخطه روى فيها مقدماً ، بل كثيراً ما تتحدى كل محاولة للتنسيق المذهبي ، يجب اذن الانتظار الى أن تأتي الأجيال التالية ، حيث تؤدي الثقافة المشتركة للأفكار المستفاعة من الانصار الأوائل الى تكوين طائفة محددة ، عندئذ تتخذ تلك الأفكار شكلاً مجسماً ، عن طريق وسائل داخلية فى الطائفة نفسها ، وبفعل تأثيرات البيئة المحيطة - بذلك يسدون ما يكون فى التعاليم النبوية من ثغرات ، ويشرحونها فى أغلب الحالات شرحاً غير واف ، أى أنهم يفسرونها مفترضين اشتغالها على ما لم يخطر على بال واضعها من أفكار (١٧٢) ونلاحظ أن هذا القول يتضارب القرآن : هو قول **دى بور** (١٧٣) ، و **ماكدونالد** (١٧٤) و **بندلي جوزى** (١٧٥) .

واذا تجاوزنا راي جولد تسيهر فيما يخص برأيه هنا فى القرآن وتناقضه ، لأنه يعتبره من تأليف الرسول ، وهو راي حاول الرد عليه المترجم فى الحواشى ، نجد أن جولد تسيهر مصيب فى اقراره بالمؤثرات الخارجية والداخلية ، وهو يعددها كما يلي (١٧٦) .

١ - الأسباب السياسية .

٢ - طبيعة القرآن حيث يدعو الى التفكير ويقدم حلولاً تبدو متضاربة فى المسائل العقائدية .

٣ - مسألة الارادة والجبر التي يرى المؤلف أنها كانت البذرة الأولى الخطيرة التي ظهر حولها الجدل منذ زمن الرسول والتي يستند الفرقاء المختلفون حولها جميعاً على القرآن (١٧٧) .

(١٧١) عن مصطفى عبد الرزاق - كتابه السابق - الباب الأول ، الفصل الاول كله حول التفاصيل .

(١٧٢) جولدزير : العقيدة والشريعة ص ٧٧ - ١٠٠ .

(١٧٣) دى بور - تاريخ الفلسفة فى الاسلام ، ص ٧١ وانظر رد المترجم أبى ريدة عليه فى حاشية - (١) على نفس الصفحة .

(١٧٤) ماكدونالد :

Macdonald, D.B. : The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology, London 1203 P. 127.

(١٧٥) بندلي جوزى : من تاريخ الحركات الفكرية فى الاسلام ، بيروت ، دار الروائع ، بدون تاريخ ، ص ٥١ .

(١٧٦) جولدزير - كذلك - ص ٧٧ فما بعد .

(١٧٧) وقد سبق ايضاح القول بان الأمويين استغلوا المذهب ، وراى من يرى أنه ظهر بدوافع التقى الزائد .

٤ - الفلسفة اليونانية ومؤثرات اجنبية اخرى .

٥ - الرد علي انواع الشرك من مذاهب اثينية واقانيم النصرى وعبدة الاصنام والاحاد مثل الدهرية . وفي القرآن اشارات الى جميع هذه وحجاج ضدهم .

٦ - آيات تدل على الجبر واخرى على ان الانسان حر مختار ، هذا مع ان القرآن صريح في القول بالعقاب والثواب الاخرى ، مما يتطلب مسؤولية الانسان وانه حر ولا بد ان مثل هذا الموقف سيجعل المسلم يفتش عن حل لكل هذه الامور التي قد تبدو غير منسجمة مع بعضها البعض ، اعني القول بالجبر في مواضع مختلفة من القرآن ، ففيما يخص حرية الانسان : الآيات كثيرة مثل « ولا نكلف نفسا الا وسعها ولدين اكتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون » (١٧٨) ، وكذلك « وخلق الله السموات والارض بالحق ولتجرى كل نفس بما كسبت وهم لا يظلمون » (١٧٩) . وكذلك « قل كل يعمل على شاكلته » ، (١٨٠) وكذلك « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (١٨١) .

أما عن **جبرية الانسان** فان الآيات كثيرة كذلك : « من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على سراط مستقيم » (١٨٢) ، « ومن يضل الله فما له من سبيل » (١٨٣) « والله خلقكم وما تعملون » (١٨٤) « الله خالق كل شيء » (١٨٥) « فلم تقتلوهم ، ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (١٨٦) « ومن يهد الله فهو المهتدي ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا » (١٨٧) .

وليس من شك ان الباحث يستطيع - دون ان يتطرف - أن يرجع مذاهب المسلمين الأولى حول الجبر والاختيار الى القرآن دون التأثير بمؤثر خارجي ، وقد أوضح ماكدونالد في كتابه « علم الكلام » . . ان مسألة الحرية والجبر تنشأ بحسب ضرورة فلسفية للعقل الانساني وهذا هو رأى جولد تسيهر (١٨٨) .

ومع صحة سلوك مثل هذا المنهج الا انني سبق أن قلت ان المؤثرات الداخلية والخارجية

(١٧٨) سورة - المؤمنون - ٢٣ : ٦٢ .

(١٧٩) الجاثية - ٤٥ ، ٢٢ .

(١٨٠) الاسراء - ١٧ : ٨٤ .

(١٨١) الكهف - ١٨ : ٢٩ .

(١٨٢) الانعام - ٦ : ٣٩ .

(١٨٣) الشورى - ٤٢ : ٤٦ .

(١٨٤) الصافات - ٣٧ ، ٩٦ .

(١٨٥) الزمر - ٣٩ : ٦٢ .

(١٨٦) الانفال - ٨ : ١٧ .

(١٨٧) الرعد - ١٣ : ٢٣ .

(١٨٨) جولد زيهير حاشية (١) على ص ٦٧ .

متلاحمة ولذلك لا أريد أن أعزو خوض المسلمين في القضاء والحرية الى القرآن وحده ، فان للمؤثرات الاجنبية اثرها كذلك كما سنوضح ذلك فيما بعد .

مسائل أخرى مثل رؤية الله وعدم رؤيته منصوص على كليهما في القرآن ، « وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة » (١٨٩) وكذلك الحديث : انكم سترون ربكم عيانا (١٩٠) ، أما الدالة على الرؤية فهي : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار (١٩١) . . » وكذلك مخاطبة الله لموسى عندما طلب رؤيته بقوله : لن تراني . انظر الآية كلها فيما بعد .

المؤثرات الداخلية والخارجية لنشأة علم الكلام والفكر الفلسفي عموما :

(١) **المؤثرات الداخلية : طبيعة القرآن .** على الرغم من صحة القول بأن القرآن ليس كتاب فلسفة أو كلام ومع أنه من الصحيح أنه لم يشجع الجدل في الدين فانه قد دعا الى التفكير بحدود ، اعنى التفكير ضمن نطاق المعتقد الدينى لفهمه وشرحه والتدليل عليه (١٩٢) .

يضاف الى ذلك أن القرآن - وهذه هي النقطة المهمة - جاء بحلول كثيرة حول مشاكل فكرية متعددة ، فقد تكلم القرآن عن مسائل مثل ١ - **وجود الله والاستدلال على وجوده** ، وعلى أنه واحد : قل هو الله أحد . . (١٩٣) وفي سورة الانبياء ، لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون (١٩٤) . . الخ وكذلك الآية ، والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم ، ان في خلق السموات والأرض واختلاف الله والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون (١٩٥) . وانظر كذلك سورة آل عمران (١٩٦) .

وقد استدلل القرآن على وجود الله بدليل الصنع وبدليل النظام ، اعنى الاستدلال بوجود العالم ونظامه وسير الشمس ورفع السماء وتعدد الموجودات الخ . وسوف نرى أن هذا الدليل كان من أقوى أدلة المثبتين لوجود الله قديما وحديثا .

(١٨٩) القيامة ٧٥ : ٢٢ - ٢٣ .

(١٩٠) البخارى : الصحيح ، كتاب التوحيد . باب ٢٤ .

(١٩١) الانعام ٦ : ١٠٢ .

(١٩٢) جولدزبير - ص ٨٨ ، ودى بود . حاشية المترجم رقم (١) على ص ٩٧ .

(١٩٣) قرآن ١١٢ : ١ .

(١٩٤) ٢١ : ٢٢ .

(١٩٥) قرآن ٢ : ١٦٣ - ١٦٤ .

(١٩٦) قرآن ٣ : ١٩ ، ١٩١ (وقد جمعنا أدلة القرآن على وجود الله في الفصل الاول من القسم الاول في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانجليزية) .

٢ - **خلق العالم** : لم يوضح القرآن معنى كلمة (خلق) ولذلك فسر - المتكلمون وفلاسفة الاسلام وسواهم الخلق مذاهب كثيرة فادعى المتكلمون والمفسرون والمحدثون وقسم من المؤرخين أن القرآن والحديث النبوي يعلمان الخلق من عدم ، بينما رأى بعض الفلاسفة مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد أنه يقول بالخلق من مادة أولى . وقد أجمع جميع هؤلاء متكلميهم أو مؤرخين أو محدثين أو فلاسفة على أنه خلق الخلق من الماء ، واختلفوا في هل الماء نفسه مخلوق أم قديم ، فقال الفلاسفة المشار اليهم أن الماء قديم لم يخلقه الله من عدم استنادا على آية من هود ، والتي نصها ، « هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء ليبلوكم أيكم أحسن عملا (١٩٧) » . على أن الدراسة المقارنة للقرآن بالشعر الجاهلي وبالحديث النبوي وباستعمال كلمة خلق آنذاك ، وبالتوراة التي يرد فيها تفصيل فكرة الخلق في القرآن هي التي تقر حقا المعنى المراد والرأي الصائب من هذين الأمرين ولا يمكن أن يصل المرء الى فكرة عامة عن الخلق في القرآن الا بالرجوع الى آيات أخرى وخصوصا سورة فصلت (١٩٨) . وهي التي تتكلم عن تفصيل ومدة خلق السموات والأرض وأصلهما قبل الخلق . وسورة الانبياء (١٩٩) .

٣ - **مسألة جواز رؤية الله** - وهذه لها اتصال بلا شك بصفات الله الجسمية وهذه المسألة الأخرى كانت مثار تساؤل فان الله يصف نفسه مرارا بصفات جسمية كاليد والحلول في المكان والاستواء (٢٠٠) .

٤ - **مسألة الكلام** - وان القرآن كلام الله وما يقتضي ذلك من نسبة صفات البشر اليه اذا اخذ الكلام ظاهريا مع أنه أي القرآن يقول أنه لا يشبهه شيء أو ليس كمثله شيء (٢٠١) .

٥ - **بعث الأجساد** - وهذه مقررة في القرآن ، ولا بد أنها أثارت بعض التساؤل في ذهن المسلم ، خصوصا وانها تخالف المعتاد من تحلل الأجسام ، وتختلف مع عقيدة الجاهليين في استحالة بعث الأجساد (انظر ما سبق عن عقائد الجاهلية)

٦ - **النبوة والوحي** - ولا شك أن الانسان - بعد نمو عقله - يحتاج الى أن يفسرهما تفسيراً عقليا ليقبلهما عقليا .

(١٩٧) قرآن : ١١ : ٧ .

(١٩٨) قرآن : ٤١ : ٩ - ١٢ .

(١٩٩) قرآن : ٢١ : ٣٠ وللقرآء مراجعة كتابنا بالانجليزية « مشكلة الخلق » القسم الاول خصوصا الفصل الاول والثالث حول موقف القرآن والمفسرين من أصل العالم

(٢٠٠) للقرآء مراجعة كتاب محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة . الفصل الثالث كله ، حيث يذكر المؤلف عشرات الآيات حول التجسيم والتشبيه وصفات الله عموما ورؤيته الخ ، مع تخريج المعتزلة والاشاعرة وسواهم لها . ص ٦٥ - ١٠٩ .

(٢٠١) قرآن : ٤٢ : ١١ .

نخلص من ذلك الى أن القرآن يقدم جملة من التشبيهات والآيات التي تجعل لله ظاهريا صفات الأشياء والبشر مثل الاستواء واليد والوجه (٢٠٢) الخ . وقد لخص ابن خلدون ذلك بإشارته الى أن المتشابه من الآيات في القرآن كان سبب ظهور علم الكلام . وسبقت الإشارة الى رأى ابن خلدون . وهذا هو رأى محمد عبده وآخرين (٢٠٣) وكان من جراء هذا أن انقسم المسلمون الى طوائف من آخذين بالنص دون تجسيم ومن مجسّمه ، ومن مؤولين للآيات بما يفهم منه تنزيه الله عن الحسية والتشبيه هذافي مسألة الصفات . وكذلك انقسموا في المسائل اعلاه بين جبرية وقدرية وواقفة ، وبين من يقول بقدّم القرآن او حدوثه وجواز رؤية الله أو عدمها .

ولابد من أن اختتم أهمية القرآن في نشوء علم الكلام والفلسفة بهذه الملاحظات التي يقدمها محمد يوسف موسى استنادا على ملاحظته وعلى المستشرق الفرنسي ماسينيون وهي : أن القرآن ساعد على التفلسف بسبب (٢٠٤) .

١ - خصائص أسلوبه : فهو نثر خالص من قيود الشعر والسجع فهو لذلك يوحى الى حد كبير بتفكير منهجى في المسائل التي يتناولها صراحة أو إشارة ، أكثر مما يوجه الشعر المقفى ، مما يساعد على التسلسل المنطقى .

٢ - يلزم القرآن كما يرى ماسينيون خاصية التحديد والوضوح في بعض المسائل ، مثل التوحيد وعدم مشابهة شيء له وفي مدة خلقه للعالم وفي بعض صفاته مثل أنه سميع (٢٠٥) الخ وهذا التحديد هو خصائص كل علم أو فلسفة .

٣ - ترك القرآن التحديد أحيانا أخرى ، وهذا كما لاحظ ماسينيون ، يدفع العقل للتفكير الفلسفى لفهم ما يريد القرآن تماما ، مثال ذلك عدم تحديد المقصود « بالخلق » في القرآن أهو من عدم أم - مادة أولى ؟ وكذلك في كلام القرآن عن الروح .

٤ - تقديم القرآن لأدلة على بعض القضايا الإيمانية ، مثل وجود الله ، وأن العالم له موجد وعدم تعدد الآلهة ، وإثبات البعث الجسدى .

٥ - الدعوة الى الإيمان بالغيب في المسائل التي تفوق العقل مثل المعراج والاسراء (٢٠٦) والخلق من لا شيء ، والبعث الجسدى .

(٢٠٢) قرآن ٧ : ٥٤ ، ٢٥ : ٥٨ ، ٥ : ٦٤ ، ٥٥ : ٢٧ ، ٨٩ : ٢٢ .

(٢٠٣) محمد عبده . رسالة التوحيد . ص ٨ . والقرآن والفلسفة . ص ٤٣ .

(٢٠٤) القرآن والفلسفة ص ٤٥ فما بعد ، ص ٥٢ - ٦٤ .

(٢٠٥) القرآن ٤٢ : ١١ .

(٢٠٦) القرآن والفلسفة ص ٥٢ - ٦٤ .

ثانيا - المشاكل السياسية والخلافات السياسية بين المسلمين :

في كتب الفرق القديمة ذكر لهذه الخلافات، وأول ابتدائها عند المسلمين كما نجدتها عند الشهرستاني والاسفرائيني والبغدادى والأشعرى والرازى وابن حزم والمقرئى والمقدسى والتونجى وغير هؤلاء . وأهم المشاكل : مشكلة الخلافة وشروطها ، والحروب الداخلية - مثل : حرب الجمل وصفين وغيرها والموقف منها ، ومقترفات الكبيرة وحد الايمان وموقف الفرق من الامويين بعد ان أصبحوا فى الحكم الى غير ذلك ، وفى كلامنا فيما سبق ما يوضح هذه النقطة .

• • •

انتهينا الآن من الكلام عن الأسباب الداخلية لنشوء علم الكلام ، والآن نتكلم عن :

(ب) الأسباب الخارجية لنشوء علم الكلام والفلسفة :

يمكن اجمال ذلك بالأسباب الرئيسية التالية :

● الأثر اليهودى والمسيحى :

تأثر المسلمين باليهودية والمسيحية امر مسلم به عند معظم الباحثين فى الوقت الحاضر، وانما يجب ان ينصب البحث بعد الآن فى تحديد العناصر والافكار التى اخذها المسلمون عن هؤلاء ان كان لهؤلاء اثر فى ظهورها عند المسلمين . ويجب أن يتجنب الانسان فى هذا الصدد مواقف متطرفين : الاول - يريد ان يلقى كل اثر مسيحى او يهودى ، والاخر - يحاول ان يرجع كل فكرة كلامية اسلامية الى المسيحيين واليهود .

لقد بحث مستشرقون كثيرون امر اثر اليهودية وعلى الاخص المسيحية ويمكن الاشارة الى فون كرىمر (٢٠٧) وماكدونالد (٢٠٨) وبيكر ، وفلهاوزن، وجولد زيهر (٢٠٩) ، وفريد لاندر (٢١٠)

(٢٠٧) فون كرىمر : الحضارة الاسلامية . ترجمه الى العربية محمد طه بدر . القاهرة ، ١٩٤٧ ، ص ٦٤-٦٦
فما بعد ، والكتاب نفسه له ترجمة انكليزية ، ترجمة خودا بخش Khada Bulyhush كلكتا ، ١٩٢٩ - ١٩٣٠
ص ٥٧ ومواضع اخرى ، وكذلك ص ٦٥ - ٦٦ .

(٢٠٨) ماكدونالد : كتابه السابق - ص ١٢١ .

(٢٠٩) جولد زيهر ، كتابه السابق - ص ٢٢٩ وماحولها ، حيث يرجع التجسد بالالوهية للائمة - الى اليهود والمسيحية ، كذلك - ص ٢١٥ .

(٢١٠) فريد لاندر :

Friedlaender. I : The Heterodoxies of The ShT'a. 1909 — P. 1-2, 13.

وآدم ميتز (٢١١) وسويتمان (٢١٢) ، ونيلسون (٢١٣) ، وفنسك (٢١٤) ، وتريتون (٢١٥) ، ونيكلون (٢١٦) ، وغلوم (٢١٧) ، وارنولد (٢١٨) ، واولري ووات (٢١٩) ، وسواهم .. ان الاتصال التاريخي بين المسلمين من جهة واليهود والمسيحيين من جهة أخرى متوفر ويمكن اجمال هذه الوضعية بما يلي :

كان المسيحيون واليهود يعيشون بين ظهرائي العرب حتى في الحجاز منذ الجاهلية ، وقد ازداد هذا الاتصال بعد فتح العراق والشام ومصر الخ .. ولم يلبث العرب أن تزوجوا من نساء المسيحيين واليهود .

وقد وصل تأثير المعتقدات والأفكار الكلامية والدينية اليهودية والمسيحية الى المسلمين ، لأن كثيرا منهم اسلموا ظاهريا وتمسكوا بأرائهم باطنيا ، كما أن الانتقال من دين الى دين ، حتى وان كان حقيقيا ، لا يلفى جذور الاعتقادات الأولى ، ولذلك فإن مسائل الكلام والجدل عند المسيحيين أو اليهود انتقلت معه بعد اسلامه ، يضاف الى ذلك أن الاسلام كان يقبل بقاء أهل الكتاب على اعتقادهم اذا ما دفعوا الجزية .

(٢١١) آدم ميتز :

Adam, Mez : The Renaissance of Islam. En. Tr. by Khuda : Bukhush and Margoliouth, London 1937.

وكذلك بالعربية ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة ابو ريدة ، ١٩٤٨ . القاهرة .

(٢١٢) سويتمان :

Sweetman, J. W. : Islam and Christian Theology, London ; 1945. esp. part one. Vol. 1. pp. 1-83.

فتكلم عن اليهودية والاساطير والمسيحية في الجاهلية ص ٢ ، وعن دور يوحنا ص (٥) ، وعن فكرة الكلمة اليونانية والقرآن ص ٨ ، وصلة القرآن بالقصص في التوراة والانجيل ص ٩ ، وكذلك قصة الخلق في هذه الأديان ص ٢٣ - ٢٤ ، فكرة القرآن والمسيحية عن المسيح وأحداثه ص ٢٧ - ٤٠ ، وأثر المسيحية في آراء الفرق الاسلامية بتفصيل ص ٤٢ فما بعد . أثر مدرسة الاسكندرية في الحديث ص ٤٧ . وعن يوحنا الدمشقي ص ٦٣ فما بعد ، وعن ثيودور أبو قرة ص ٦٨ ، وعن بطريارك مارتيموني ص ٦٩ - ٨٣ .

(٢١٣) نيلنو : مقاله : « اسم القدسية » ترجمة عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية . القاهرة . ١٩٤٠ . ص ٢٠٢ .

(٢١٤) ونسك :

Wensinck A. J. : The Muslim Creed. Cambridge, 1932 — P. 52. See : Below.

(٢١٥) تريتون : كتابه السابق - في مواضع متفرقة . انظر تفصيل كلامنا عن التأثير المسيحي بعد قليل .

(٢١٦) نيكلسون :

Nicholson, R. A. : A Literary History of The Arabs, 7th Ed. Cambridge 1956.

(٢١٧) غلوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى . القاهرة ١٩٥٨ ، وبالانجليزية :

A. Guillaume : Islam, 3rd. ed. Edinburgh. 1961. p. 128.

(٢١٨) ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمه الى العربية حسن ابراهيم حسن . طبعة ثانية . القاهرة ١٩٥٧ - ص ١٠٣ .

(٢١٩) ، (٢١٩) : انظر ما سيلي عند كلامنا عن دور يوحنا الدمشقي .

أما طرق وصول أفكار هؤلاء الى المسلمين فهي الاتصال الشخصي وعن طريق المناقشات ، سواء بحضور الخلفاء أو بين أصحاب الديانتين على نطاق خاص كما أن بعض المسيحيين كانوا كتابا في زمن الأمويين وخصوصا في الشام ، ومنهم يوحنا الدمشقي (ت ١٦٠ هـ) الذي كان والده سرجيوس مستشارا لدى معاوية وعبد الملك ، ثم اسند المنصب اليه وظل فيه حتى اعتزل سنة ١١٣ هـ في دير يصنف الكتب .

ومن الذين خدموا الأمويين من المسيحيين الشاعر الأخطل (٢٢٠) . وكذلك تيودور أبو قررة (ت ١١٧ هـ) . وكذلك **البطريرك تيموثي** الذي يوجد قسم من مجادلاته مع المتكلمين المسلمين امام الخليفة المهدي في كتاب المستشرق سويتمان (٢٢١) .

وكذلك فان واحدا من مناقشات أبي قررة مع المتكلمين المسلمين امام المأمون قد حفظ في كتاب ألفه أبو قررة نفسه ، وتوجد نسخة منه في مكتبة باريس (٢٢٢) ، كما توجد كتب بالمرية ليوحنا الدمشقي في المتحف البريطاني لا يعرف تاريخها (٢٢٣) . ومن المهم التأكيد على أن مراكز الثقافة اليونانية في العالم العربي قبل الاسلام وبعده مثل **جندياور وحران والاسكندرية الخ** وكذلك المدارس المسيحية هي في الوقت نفسه مراكز للثقافة والتأثير المسيحي (٢٢٤) .

ان تأثير علماء المسيحية الشرقية وخصوصا يوحنا الدمشقي قد أشير اليه مرارا كما أسلفنا عن كريمير وماكدونالد وبكر وكذلك فعل اولري وسويتمان وارنولد وجليوم ومونتجمري واط (٢٢٥) ومما يذكره أن يوحنا هذا قد ألف كتابا سماه : « مناقشة بين مسيحي وعربي » .

(٢٢٠) ابن الأثير : الكامل في التاريخ . ج ٤ . ص ١٧ ، وجار الله - المعتزلة . ص ٢٣ ، والاغانى ج ١٤ ص ١١٢
(٢٢١) سويتمان - السابق : قسم اول . ج ١ . ص ٦٨ - ٨٣ .
(٢٢٢) انطون غطاس ، مجلة المشرق . ج ٦ . ص ٦٦٣ - ٦٣٥ .
(٢٢٣) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانجليزية) قسم ثان ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ، وحاشية ٢٧ منها . حيث ذكرنا ارقام المخطوطات .
(٢٢٤) انظر فيما يلي : كلامنا عن مراكز الثقافة اليونانية والاثر اليوناني ، حيث ذكرنا عديد المصادر والبحوث .

(٢٢٥) يقترح الباحثون المحدثون أن أهم تأثير مسيحي في الحركة الفكرية الاسلامية كان على يد يوحنا الدمشقي (ت ١٦٠ هـ / ٧٧٦ م) وأشير مرارا الى كتاب ألفه يوحنا الذي كان يخدم الأمويين باسم : مناقشة بين مسيحي وعربي (او - Saracen) ويميل أبو ريده : الى التقليل من تأثير كتاب كهذا لانه ألف باليونانية . انظر : دي بور - كتابه السابق - حاشية (٢) على ص (٨) ونحن نميل الى امكانية هذا التأثير من خلال الاتصال الشخصي سواء ليوحنا أو لمن يقرأ كتابه من المسيحيين انفسهم . انظر : سويتمان - الوضع السابق . ص ٦٣ فما بعد ، وكذلك كريمير (الترجمة العربية) ص ٦٥ - ٦٦ ، وماكدونالد - السابق - ص ١٢١ ، وقد سبقت الإشارة الى بعض هذه المصادر كذلك ، اولري حيث يبين دور التساطرة في الترجمة والثقافة اليونانية ، واثر المسيحية في علماء الكلام والتصوف .. الخ :

O'Leary. De Lacy : Arabic Thought and its place in History, London, 1722. p. 1-55, p. 85, 123 ff, 136 ff, 189, 214.

وانظر ايضا : مونتجمري واط :

M. Watt : Islamic philosophy and Theology.

Edinburgh, 1967. p. 44, 66. Also : „ Early discussions about the „ Quaran ”, etc.

وكذلك : انطون غطاس : اعلام الفلسفة العربية . بيروت ١٩٥٧ ، ص ١٢١ وحواشيها

ومع أن أبا ريدة قد أوضح أن الكتاب الفباليونانية فليس من المحتمل أن المسلمين قراوه ، أقول مع هذا فإن المسلمين لابد تأثروا بيوحنا هذا عن طريق المشافهة ، بدليل أن صيغته هي : اذا قال لك العربي كذا فقل له كذا (٢٢٦) . . والحق بأن التشابه بين أقوال يوحنا هذا مثلا وآراء القدرية في العدل ، والمعتزلة في رد الصفات الى الذات وعدم امكان معرفة الله الا من آثاره والأصلح وحرية الارادة والتأويل وأنه خلق الخلق لغاية ، هو من الغرابة بحيث لايمكن أن يرد الى محض الصدفة .

وقد سبق أن ذكرنا روايات المقریزی وابن نباته وسواهما عن أخذ معبد وسواه عن نصراني ، كما أن ثانی قدری كبير وهو غيلان يدعى بالدمشقي سكنا ، أو القبطی اشارة الى أصله المسيحي (٢٢٧) . ومما يدل على الأثر المسيحي اشتغال المسلمين بالرد على المسيحيين واذكر على سبيل المثال الفصول الطويلة التي كتبها ابن حزم في « الفصل » كما ذكر فرقههم ورد عليهم وذكرهم في المقارنات آخرون مثل الشهرستاني في « الملل » والباقلاني في « التمهيد » والجويني في « الارشاد » (٢٢٨) .

ومع أنه يصعب حقا تحديد المسائل التي أثرت فيها المسيحية والمسيحيون في علم الكلام الاسلامي الا أنه يمكن اقتراح النقاط التالية على أغلب الاحتمال لا اليقين ، وعلى سبيل المثال لا الحصر :

١ - مسألة البحث في قدم الصفات أو حدوثها عند متكلميها ومحاولة القول بأنها هي ذاته كرد فعل على فكرة الاقانيم . بينما تظهر فكرة قدم الصفات التي هي ليست نفس الذات كبديل وشبيه لفكرة الاقانيم (٢٢٩) . وكذلك القول بصفات فعل وصفات ذات ، ومسألة خلق القرآن (٢٣٠) .

(٢٢٦) انظر : دى بور - السابق - حاشية (٢) على ص ٩٣ وما حولها .

(٢٢٧) بالإضافة الى ما سبق انظر : تريتون - السابق - حيث يذكر جميع الروايات والمصادر ص ١٧ فما بعد وكذلك ص ٥٤ - ٥٦ من الفصل الثالث .

(٢٢٨) ابن حزم - الفصل - ج ١ ص ٤٨ - ٦٣ ، ج ٢ ص ١٠ - ٦٨ فما بعد ، ومواضع أخرى ، والجويني - الارشاد القاهرة ١٩٥٠ ، ص ٤٦ - ٥١ . والشهرستاني - الملل - ج ١ ص ٢٠٢ فما بعد ، ولم ينتقدهم الشهرستاني والباتلاني - التمهيد - بيروت ١٩٥٧ ، الباب الثامن ص ٧٥ - ١٠٤ .

(٢٢٩) هذا ما يستنتج من بعض اشارات المتكلمين في مناقشاتهم للاقاليم (انظر الحاشية السابقة) .

(٢٣٠) انظر ونسك : ص ٥٢ ، ٧٢ ، وكريم ص ٥٧ وماكدونالد ص ١٤٦ ، على أن تريتون يرى أن قول المعتزلة برد الصفات الى الذات هو قول يوحنا الدمشقي ، كتابه السابق . ص ٥٧ ، ويقول تريتون « ولكن يوحنا يعتبر القول بخلق القرآن كفرا ص ٢٦ ، ويرد أولرى القول بقدوم القرآن الى فكرة اللوغوس المسيحية والى يوحنا الدمشقي بالذات - كتابه السابق - فصل (٢) ص ٨٥ . وهو نفسه برد القول بقدوم الصفات عند الاشعري الى شبيهه بقول المسيحية بالثالوث - الفصل الثامن ص ٢١٤ .

٢ - مسألة حرية الإرادة : يقول - دى بور : كان النصارى الشرقيون يكادون جميعا يقولون بالاختيار (٢٣١) ويشير المؤرخون الى تيودور ابي قرة ويوحنا الدمشقي كمعاصرين للمسلمين كانا يقولان بحرية الإرادة، كما أن أوغسطين وبلاجيوس وسواهما يقولون بها، وقد سبقت اشارة مؤرخينا القدماء الى الأصل المسيحي واليهودي لها (٢٣٢) .

٣ - قول المرجئة بأن للعذاب والنار في الآخرة نهاية : ان هذا القول هو قول آباء الكنيسة الشرقية وكان يقول به أوريجيوس وتيودور الطرسوى وتيودور المصيصى وهذا قول يعارض رأى الكنيسة الغربية التي ترى خلود عذاب النار (٢٣٣) .

٤ - عنهم أخذوا فن المناقشة المنطقية .

٥ - هذا بالإضافة الى تشابه آراء يوحنا مع معظم آراء المعتزلة كما سبق وذكرت .

٦ - ولا يستطيع الباحث ان يففل هذا التشابه بين فكرة الفلاة عن علي بن ابي طالب رضى الله عنه ، وبين المسيح كما نجده عند المسيحيين .

فان فكرة الوهية علي ورجعته وقيامه بمعجزات تشبه معجزات المسيح وفكرة المهدي لابد أن تكون ذات اثر مسيحي الى جانب الآثار الأخرى . بالإضافة الى تأثير المسيحية في التصوف خصوصا فكرة الحب (٢٣٤) . وكذلك يعزوا البعض التشبيه عند بعض المشبهة ، والحلولية ، الخ الي التأثير المسيحي (٢٣٥) ، وكذلك فعل مؤرخونا القدماء كما نجد ذلك في معظم كتب الفرق .

(٢٣١) دى بور - كتابه السابق - ص ٩٣ - ٩٤ ، وتعليق محمد عبد الهادي ابو ريده ، حاشية (١) على ص ٩٤ حيث يرى أن مسألة الجبر والاختيار تنشأ بحسب ضرورة عقلية ، ويذكر المعلق رأى جولدزبير وماكدونالد . ومثل رايه رأى محمد غلاب ، الجانب الالهى من التفكير الاسلامي - القاهرة ١٩٦٢ - ص ٧٣ . وفون كريب - السابق - ص ٥٧ (انكليزى) ، ونيلنو - السابق - ص ٢٠٢ (ضمن التراث اليونانى) اما تريتون وفنسك وواط فيرون - ان الاثر المسيحي ماهو الا عامل تنمية اما اصل المشكلة فداخلى ، أى مثل قول ابي ريده السابق - انظر تريتون ص ٥٤ ، وفنسك ص ٥٢ ، ومونتجرى واط . Watt. W.M. : Free Will , . . p. 21.

(٢٣٢) انظر كلامنا عن الجبرية والقدرية فيما سبق

(٢٣٣) ماكدونالد - السابق - ص ١٣١ - ١٣٢ .

(٢٣٤) جولدزبير - العقيدة والشريعة - ص ٢١٥ حيث يرى أن الترجمة اصلها يهودى مسيحي مشترك ، ويذكر الدكتور عرفان عبد الحميد ان فريدلاندر يرى أن فكرة الدكوتيزم Docotism عند بعض الفلاة المسلمين اصلها مسيحي واثرت فيهم بواسطة المانوية : كتاب عرفان - السابق - ص ٣٠ ، وفريدلاندر - كتابه السابق - ص ١٠٠ ، ويرجع نيكلسون فكرة الحب الصوفي في الصوفية الاسلامية الى المسيحية : نيكلسون : الصوفية في الاسلام ، ترجمة نور الدين شريعة ، القاهرة ١٩٥١ . وكذلك كتابه الآخر : في التصوف الاسلامي وتاريخه : ترجمة ابي العلا عفيفي - القاهرة ١٩٤٧ ، وانظر : بدوى : شهيدة العشق الالهى ، سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ رقم ٦ - ١٣ ، ص ٤٣ - ٩٢ ، وكذلك الفصل الطويل في كتاب : خليل الجر - السابق - ج ١ ص ٢٩٨ ، وجبور عبدالنور : التصوف عند العرب ، بيروت ١٩٣٨ ص ٥٤ .

(٢٣٥) آدم ميتز - كتابه السابق - ص ٦٢ (النسخة الانكليزية) .

● الأثر اليهودي :

أثر اليهود على العرب في الجاهلية لاختلاطهم بهم ، فنجد أن كثيرا من شعر أمية بن أبي الصلت وزيد بن عدى في ذكر أصل العالم وسواه وفي ذكر الله والجنة والنار يستمدان من التوراة معينهم (٢٣٦) . ولاشك أن لليهود أثرهم في زمن الرسول ، كما كان لهم أثرهم في علم الكلام ، فقد ظهر فيهم من المتكلمين أبو سعيد الفيومي (٢٣٧) ، وكذلك حاليقي (٢٣٨) ، ومن الفلاسفة اليهود موسى بن ميمون (٢٣٩) ، وقد كان لهؤلاء وغيرهم أثر في علم الكلام الاسلامي سواء عن طريق مجادلاتهم أو كتبهم النقدية .

ويمكن اجمال الأثر اليهودي في تحديد ونشوء علم الكلام ومسائله بما يلي :

- ١ - عدم اعترافهم بنبوة الرسول ومجادلة المسلمين لهم حول هذه النقطة .
- ٢ - انكارهم لنبوة المسيح واعتراف القرآن بها .
- ٣ - التوراة زاخرة بالتشبيهات الجسمانية لله ، ولذلك أرجع كثير من مؤرخي علم الكلام القدامى أصل مذهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين الى اليهود ، يقول الشهرستاني عند كلامه عن المشبهة الاسلاميين : « وزادوا في الاخبار - التي تدل على التشبيه - اكاذيب وضعوها ونسبوها الى النبي عليه السلام واكثرها مقتبسة من اليهود ، فان التشبيه فيهم طباع حتى قالوا : اشتكت عيناه فعادته الملائكة . الخ (٢٤٠) ، ويقول الاسفرائيني « واعلم أن جميع اليهود في اصول التوحيد فريقان ، فريق منهم المشبهة وهم الاصل في التشبيه . وكل من قال قولا في دولة الاسلام بشيء من التشبيه فقد نسج على منوالهم .. (٢٤١) ، ومما تجدر ملاحظته أن القرآن أيضا فيه تشبيهات يفهم منها ، اذا أخذت على ظاهرها ، بأن الله يرضى ويفضب ويجلس ويسير ويتكلم وله يد الخ ...

٤ - القول بخلق القرآن : لقد سبق أن ذكرت عند الكلام عن مصدر قول الجعد بن درهم بخلق القرآن أن المؤرخين يرون أنه أخذه عن ابان بن سماعيل وهذا الأخير أخذه عن طالوت بن أخت أعصم اليهودي أو (لبيد بن الأعصم) عدو النبي (ص) الذي كان يقول بخلق التوراة (٢٤٢) .

(٢٣٦) كتابنا : مشكلة الخلق (بالانكليزية) قسم اول - فصل (٤) رقم (هـ) ص ١٢١ - ١٢٣ وحواشيها .

(٢٣٧) ابن النديم : الفهرست . مطبعة الاستقامة (بلا تاريخ) ص ٤٠ .

(٢٣٨) حاليقي : كتاب الخزري (بالانجليزية) لندن ١٩٢١ - ترجمة هرشفيلد :

Halievi, Judah : Kitab al-Khazari — London 1931.

(٢٣٩) ابن ميمون : دلالة الحائرين : نشر فردلاندر لندن ١٩٢١ - ترجمة هرشفيلد :

Maimonides : M. The Guide for the perplexed, Tr. by Friedlander, London, 1904.

(٢٤٠) الملل والنحل ج ١ ص ٩٧ .

(٢٤١) التبصير في الدين ص ١٢٣ .

(٢٤٢) ابن نباتة وابن الاثير . انظر كلامنا عن جعد .

ويذكر الخطيب البغدادي (٢٤٣) ان والدبشر المريسي أحد كبار القائلين بخلق القرآن من المعتزلة كان يهوديا .

● الأثر الفارسي والفنوصي :

من جملة المؤثرات التي لعبت دورا في مسار الفكر الاسلامي منذ وقت مبكر « الفنوصية » (٢٤٤) . وقد قدم جولدسيهر الدليل الكافي على تأثيرها في « الحديث » أو في حركة الوضع في الحديث (٢٤٥) . وإبان آخرون ومنهم نيكلسون وجولدسيهر أثر الفنوصية في التصوف الاسلامي (٢٤٦) . كما أوضح بكر ان الفنوصية كانت أكبر خطر بحيث دفعت المعتزلة لمنصرة العقل ، ودفعت المأمون لترجمة علوم اليونان القائمة علي العقل لايجاد عالم عقلي يقف في وجه تيار الفنوصية القائم على الذوق الصوفي (٢٤٧) . وقد أشار دى بور (٢٤٨) الى أن الديانة الفارسية أثرت في المجادلات الكلامية عن طريق المانوية والفرق الفنوصية ، وأثر مذهب الزروانية أو الدهرية ، بجانب المذاهب الاثينية ، لأنه الفئ الثنائية واعتبر الزمان زرفان أو زروان - أى الدهر - هو المبدأ الأول . وقد صار هذا المذهب ديناً يجاهر به في عهد يزدجرد الثاني ، واعتبره المتكلمون الحادداً وأنكره الفلاسفة العقليون أيضاً .

ومنذ وقت طويل أشار الباحثون بيكر وأولري وآخرون الى دور مدرسة جنديسابور المختلطة بآثار غنوصية ويونانية في حركة الترجمة والحركة العلمية سواء قبل أو بعد الفتح الاسلامي وملخص الدعوى هنا أن الفكر اليوناني انتقل الى المسلمين وهو مشبع بروح الزرادشتية والمذاهب الفارسية بالإضافة الى الروح الهلينية خصوصاً في مدرسة جنديسابور وخران (٢٤٩) .

(٢٤٣) تاريخ بغداد - القاهرة (١٩٣٠) ج ٧ ص ٦١ .

(٢٤٤) حول مفهوم « الفنوصية » عامة ، والفنوصية المسيحية والفارسية ، خصوصاً مذهب المانوية وموقف علماء الكلام وكتب تاريخ الفرق الاسلامية منهم أنظر : بحثنا « الفنوصية » مجلة كلية الشريعة - العدد الثاني - بغداد ١٩٦٦ .

(٢٤٥) جولدزيهر : « الافلوطينية الحديثة والفنوصية في الحديث » ترجمة عبد الرحمن بدوي في كتابه التراث اليوناني . ص ٢٢١ فما بعد ، ويرى جولدزيهر أن « حديث العقل » : أول ما خلق الله العقل ... الخ ، هو بتأثير غنوصي - افلوطيني محدث . ونحن قد عالجت هذا الحديث ، والمصادر التي استمد منها والظن به وموقف الكثيرين من مفكرينا القدامى منه ، ونقدم لهم ومن استفاد من هذا الحديث الخ في كتابنا « مشكلة الخلق » بالانكليزية القسم الاول . الفصل الثاني . الحديث الخامس . ص ٦٩ - ٧٣ .

(٢٤٦) نيكلسون - الصوفية في الاسلام - السابق - ١٩ - ٢٠ ، كتابه الآخر : Aliterary - السابق - ص ٣٨٧ ، ٣٩٠ ، وجولدزيهر - ص ١٦٦ .

(٢٤٧) كارل هيتزش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب - المقالة الاولى ضمن « التراث اليوناني » لبدوي - السابق - ونجد هذا القول مكرراً عند النشار - نشأت ص ٤٥ - ٤٦ .

(٢٤٨) دى بور - كتابه السابق - ص ١٥ - ١٦ ، وانظر حاشية (١) على ص ١٥ لابي ريده مختزلاً .

(٢٤٩) بكر - بحثه السابق - أولري - كتابه السابق - ص ١ - ٥٥ ، والفصل الثاني والرابع ص ٨٥ فما بعد
WALZER. R. : Greek into Arabic, Oxford 1962, p. 3-11. وفالزر

وكذلك اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي . دارالكتاب العربي . بيروت (بلا تاريخ) ص ٢٥ فما بعد ، والنشار . ص ٤٤ فما بعد ، وخلييل النجر - ص ٤٤ - ٥٩ .

وقد عالج **النشار** أثر الفنوصية بتفصيل ، وهو يرى أن الفنوص الفلوطيني المحدث التقى مع الفنوص المانوى فى جنديسابور ، وقد حمل المسلمون على هذا الفنوص وعلى بيوت النار ومعابد المانوية . وقد أثر هذا الفنوص فى طوائف الباطنية وغلاة الشيعة والقرامطة ، وعظم أمره ، فخصص المهدي جهد المطاردة للزنادقة ، ويذكر من الزنادقة المانويين ابن المقفع (٢٥٠) وعبد الكريم ابن العوجاد ، ويعيد قول بكر عن قيام المعتزلة وتنشيط الترجمة زمن المأمون ، لأنها علوم عقلية تستند على النظر لا التأمل الباطنى والدوق وهو طريق الفنوصية . ومن آثار الفنوصية على الصوفية - حسب النشار - فكرة الكلمة أو اللوغوس ، والإنسان الكامل ، والمنهج اللدنى ، والصعود حتى التجرد من الأيونات الأرضية ، وهو يرى أن الغزالي مع أنه ، مع كثير من رجال الفرق ، رد على الباطنية والمانوية الخ ، فإنه نفسه تأثر بهم ، وكذلك ابن المقفع والسهروردي (٢٥١) . وربما كانوا أحد التيارات الأجنبية التى ساعدت على استعمال بعض المدارس الفكرية الإسلامية لأسلوب التأويل المتطرف ، كما نجد ذلك عند اخوان الصفا وسائر انفلاسفة المسلمين (٢٥٢) ، والغلاة ، وكذلك نزعة التلفيق ، على أننا نرى أن التأويل ونزعة التلفيق هي نزعة عامة تكاد نجدها عند سائر المذاهب الفلسفية ذات الارتباطات الدينية قبل فيلون (٢٥٢) وبعده .

ان تتبع الحركة الفكرية فى القرون الأولى للهجرة وخصوصا كما تظهر فى المجادلات بين الصادق والعلاف والنظام وهشام بن الحكم والكندى من جهة ، وبين بعض الزنادقة الفنوصيين تظهر بجلاء أن شغلهم الشاغل كان الرد على المانوية والمرقونية وسواهما من المذاهب الفنوصية (٢٥٤) . ومما له دلالة على عظم تأثير هذه التيارات فى الفكر الإسلامى أننا نندر أن نجد كتابا من كتب العقائد والفلسفة وتاريخ الحضارة الإسلامية ليس فيه ذكر للمرقونية والمانوية وغيرها من المذاهب الأثنينية الفنوصية (٢٥٥) . وقد أعطى **فون كرىمر** بعض التفاصيل غير الكافية عن المانويين وأخبارهم فى ظل الحكم الأموى والعباسي (٢٥٦) .

(٢٥٠) انظر مقالنا : ابن المقفع بين الشك والزندقة مجلة « المثقف » بغداد سنة ١٩٦٠ فما بعدها .

(٢٥١) على سامي النشار : نشأة - الفصل الرابع ص ٤٤ - ٥١ .

(٢٥٢) عرفان عبد الحميد : الفلسفة فى الإسلام ، دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تاريخ) ص ٨٢ .

(٢٥٣) عن التأويل عند فيلون وسواه : محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة : دار المعارف ، القاهرة سنة ١٩٥٩ ، الفصل الثانى ، حيث يتحدث عن التأويل منذ فيلون حتى الغزالي وابن تيمية .

(٢٥٤) فى بحثنا الفنوصية ، أشرنا الى عديد المصادر التى فيها إشارة أو ملخص للمحاورات بين الصادق والعلاف والنظام الخ ، ممن ذكرنا وبين المانوية والزنادقة ، كما أشرنا الى أسماء الكتب والمقالات التى كتبها هؤلاء للرد على أولئك المانويين والزرادشتيين الخ . مقالنا السابق ص (٢) الحواشي من ٤ - ٩ . ولا يتسع المجال لذكرها هنا .

(٢٥٥) أسماء هذه الكتب القديمة التى فيها ذكر للديسانية والزرادشتية والمانوية والدهرية والزنادقة تعد بالعشرات ونحن نحيل القارئ لمعرفة مع تعليقات عليها وبالتفصيل الى كتابنا : مشكلة الخلق ، القسم الثانى - المقدمة ص ١٦٨ حاشية (٢٦) ، ص ١٦٩ ، ١٧٠ حاشية « ٢٨ » .

(٢٥٦) فون كرىمر - الحضارة .. (بالعربية) ص ١٠٠ فما بعد ، وكذلك أحمد أمين - ضحى الإسلام القاهرة - ١٩٣٩ . ج ١ ص ١٣٨ فما بعد .

● الأثر اليوناني : لا يجادل اثنان في هذا الأثر ، بل انه أهم مؤثر الى جانب الاسلام نفسه في صياغة الفكر الفلسفي والعلمي . وبالطبع نحن هنا لانذهب الى حد القول أنه أثر في الفكر الاسلامي كله ، بل نرى أن أثره الأكبر يظهر في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام خصوصا في مراحل المتطورة وبجانب هذا فنحن نقبل الى حد دعوى مايرهوف وسواه ممن يرون أن هذا الأثر لم يدخل في صميم الحياة العقيدية للمسلمين عموما ، بل حصر في دوائر معينة ، ربما كانت غربية ، واستمرارا لمراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده مثل جنديسابور (٢٥٧) وحران ، خصوصا وان الفلسفة نفسها لم تكن هوية شعبية بل كان ينظر اليها في الفالبية العظمى من المسلمين كنوع من «العلوم العقلية» وعلوم «الأوائل» وانها «دخيلة» وان الفلسفة نوع من الخروج على الدين او التقليد (٢٥٨)

ان اى كتاب حديث عن تاريخ الفلسفة الاسلامية وحتى في تاريخ الفرق يشير الى الاثر اليوناني وحركة الترجمة ومراكز الثقافة اليونانية قبل الاسلام وبعده في العالم الاسلامي من فارس الى الاسكندرية ، والى دور السريان والمدارس أو المذاهب المسيحية من نسطورية ويعاقبة ، ويكفى أن نشير في هذا الصدد الى بحوث بكر ومايرهوف وأولري وفالزر ودي بور (٢٥٩) وكذلك الى بعض

(٢٥٧) عبد الرحمن بدوي : مقدمة كتابه « التراث اليوناني » السابق ، وكذلك مقالة : بكر - من كتاب بدوي نفسه - ص ١٤ وما بعدها .

(٢٥٨) مصطفى عبد الرزاق : تمهيد - القسم الأول الفصل الثاني - الرابع ، حيث نجد موقف فلاسفتنا ومؤرخينا وعلماء الدين ورجال الكلام من الفلسفة وعلومها تحليلا أو تحريما ، وكذلك خليل الجر - السابق - ج ٢ ص ٣٩ فما بعد ، عن موقف أهل السنة من علوم الأوائل . وأمام موقف الغزالي وابن خلدون وابن حزم فواضح ، حيث يرفض ابن خلدون الفلسفة - فصل الفلسفة ، وعلم الكلام من « مقدمته » . أما الغزالي فله نظام خاص في قبول الفلسفة وفروعها ، فهو يحرم ما بعد الطبيعة ، ويحتسز من بقية فروعها خوفا من أن تفوق صحتها أو نفها الإنسان بدراسة وتبنى أقوال الفلاسفة في علومهم الالهية « تهافت الفلاسفة » أول كلامه عن الفلاسفة والمسائل العشرين ، ويبدو ابن حزم أوسع أفقا من الغزالي أو لنقل أكثر تساهلا في تقبل العلوم الطبيعية والرياضية ، بل انه يلج على زملائه من رجال الدين بضرورة الاطلاع عليها .

(٢٥٩) اشرنا مرارا الى بحث بكر - تراث الأوائل ، واستخدمناه هنا مرارا ، وكذلك مايرهوف : من الاسكندرية الى بغداد ، ضمن « التراث اليوناني » لبدي - السابق ، والبحثان من القيمة بكان وخصوصا عن عمق الاثر اليوناني أو سطحيته بالنسبة لروح الحضارة الاسلامية ، وكذلك أن مراكز ومدارس الثقافة اليونانية في العالم الاسلامي وقبله . اما عن أولري : كتابه - السابق - ففيه كلام عن مراكز الثقافة اليونانية كذلك دور السريان وأثر الشراخ والافلوطينية الحديثة وحركة الترجمة ، ص ١ - ١١٤ فما بعد ، اما فالزر فان الاشارة هي الى كتابه - Greek Into السابق ، وقد استخدمناه مرارا ص ٢ - ١١ ويكرس دي بور في كتابه السابق عدة فصول للكلام عن المدارس المختلفة كالرهاونسيين وجنديسابور ، وكذلك تدور الكنيسة اليقونية والنسطورية والترجمة قبل وبعد الفتح العربي ، ومدى شمولية معرفة المسلمين بالحضارة اليونانية ، لا بالفلسفة والعلوم فقط ، وأهم عيوب الترجمة الخ ص ١٩ - ٤٨ فما بعد .

الكتب العربية مثل كتب : عمر فروخ واسماعيل مظهر والنشار واحمد أمين و خليل الجر وآخرين (٢٦٠) ، بالإضافة الى اعتناء كتبنا كثيرا بحركة الترجمة والمترجمين ، وذكرها لأهم مترجموها من كتب يونانية ، وكذلك اهتمامها بأخبار الفلاسفة اليونان وشراحهم ، كالفهرست ، وتاريخ الحكماء ، وعيون الأنباء ، وطبقات الأمم ، ومحاسن الحكم ، والملل والنحل . الخ .

لقد انتقل الفكر اليوناني الى المسلمين بطرق خمسة هي كما يشير اولرى (٢٦١) وسواه :

- ١ - النساطرة الذين كانوا اول من علم المسلمين وأهم من نقل لهم علوم الطب في العصور الأولى .
 - ٢ - اليعاقبة الذين كان لهم الفضل في ادخال الباطنية والافلاطونية المحدثة الى العالم العربي .
 - ٣ - الزرادشتيون او مدرسة جنديسابور وقد امتزجت هذه بعنصر قوي من النسطورية .
 - ٤ - مدرسة حران : التي امتزجت فيها البابلية بالهلينية .
 - ٥ - اليهود ، خصوصا في مدرسة صور وبا مباديثا ، وتأثيرهم متأخر ، الا انهم ورثوا عن النساطرة نزعة الى علم الطب .
- لقد اشرنا اعلاه الى البحوث الحديثة عن هذه المراكز الثقافية اليونانية ، والى دور المذاهب المسيحية من نسطرة ويعاقبة ولا يسع المقام لأكثر من هذا .

(٢٦٠) عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية ، بيروت ١٩٦٠ ، وهو كتاب جامع للفلاسفة اليونان ، كما فهمهم العرب وترجموا كتبهم ، ويفصل اسماعيل مظهر في كتابه « الفكر العربي » السابق ، الحديث عن الفكر اليوناني وانعكاسه في اللاهوت المسيحي ، اى الحديث عن مراكز الثقافة اليونانية والمدارس المسيحية حولها وفيها ، ص ٩ - ٢١ ، وعن سبل انتقال الفكر اليوناني الى العربية و «تلاقى الفكر اليوناني والعربي على ايدى الترجمة العرب» فيتحدث فيهما عن المترجمين من سريان وسواهم وهو هنا لا يقتصر على الفكر اليوناني ، بل والهندي والفارسي مع أهم العلوم كالجبر ، وحقيقة منشأها الى : ص ٦٠ ، ثم عن « العصر الذهبي لتاريخ الترجمة » حتى ص (٨٠) ، ويحدد النشار في كتابه : نشأة - السابق - في الفصل الثاني الكلام عن المذاهب النسطورية - الخ ، والمهم الفصل الثالث حيث يشير بنوع من المعلومات ذات الطابع التفصيلي الى مدى معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية ويحدد مدى معرفتهم بالفلاسفة قبل سقراط مدرسة مدرسة ، وكذلك بسقراط وافلاطون وأرسطو والرواقية ويتكلم عن منافذ الرواقية الى العالم الاسلامي ص ٣١ - ٤٣ ، ويكرس أحمد أمين بعض فصول « ضحى الاسلام » للكلام عن الثقافات الأجنبية من يونانية وفارسية . القاهرة ١٩٣٩ ج ١ الباب الثاني ، الفصول من الاول الى الثالث ص ١٢٧ - ٢٥٣ فما بعد ، ونجد أوسع التفاصيل في كتاب خليل الجر - السابق ج ٢ من ص ٥ - ص ٦٠ ، والجديد في عرضه هذا بالنسبة للكتب السابقة اعلاه ، هو كلامه عن العلوم الدخيلة عند العرب ، وفيما عدا هؤلاء يمكن الإشارة الى العديد من الكتب والمقالات اذ ان كل كتاب عن الفلسفة الاسلامية والكلام فيه استعراض او لمحة عن الترجمة والمدارس اليونانية ، والاثر اليوناني وهكذا . وفيما ذكرنا الكفاية . هذا وقد اضاف النشار معلومات مفصلة عن الاثر اليوناني والفنوصي في الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦ .

(٢٦١) اولرى - كتابه السابق - الفصل الرابع ص ١١٤ فما بعد . وكرر ذلك اسماعيل مظهر - السابق ص ٣٥ ، والجراح ج ٢ ص ١٩ - ٢٠ .

وثمة جملة عوامل أثرت في توجيه نوع فهمنا لليونان - وهي :

١ - الترجمة غير المباشرة، أعني أن الترجمة كانت أحيانا من اليونانية الى العبرانية ومنها الى السريانية ثم الى العربية ، أو من اليونانية الى السريانية فالعربية ، وطبعاً هناك ترجمات مباشرة من اليونانية الى العربية. يقول التوحيدى فى « المقابسات » ان الترجمة من اليونانية الى العبرانية ، ثم منها الى السريانية ، ثم من هذه الى العربية قد اخلت بخواص المعانى فى ابدان الحقائق»

٢ - التحريف عند الترجمة عن قصد ، بدوافع مسيحية أو غنوصية .. الخ يقول الفزالى فى التهافت : « ثم المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتأويل حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم » (٢٦٢) .

٣ - نسبة كتب الى غير أصحابها خطأ : كما حصل فى نسبة اثولوجيا ، الى أرسطو مع انه جزء من تساعيات أفلاطون (٢٦٣) ، وقد أدى هذا الى اختلاط آراء الفلاسفة فى ذهن المسلمين ، وإلى محاولة التوفيق ، وبالتالي أصبح أرسطو يبدو فى صورة أفلوطين وأفلاطون ، وهكذا لدرجة أن الفارابى لم يجد صعوبة فى التوفيق بين « رأيي الحكيمين (٢٦٤) » . وكذلك كتاب التفاحة (٢٦٥) وكتاب الخير المحض وهو كتاب « العلل » لبروقلس الذى نسب أيضاً لأرسطو خطأ (٢٦٦) . وكان الفارابى على هذا النحو فى رأيي الحكيمين - نظراً لأنه كان يتعامل مع أرسطو باعتباره صاحب كتاب « اثولوجيا » ، الذى هو لأفلاطون كما أسلفنا .

وقد أثر هذا الوضع الى جانب عوامل أخرى منها - اعتماد الفلاسفة المسلمين على الاسلام نفسه بجانب اعتمادهم على المصادر اليونانية ومحاولاتهم للتوفيق بين الاسلام وبين المصادر الأجنبية ، أقول أثر هذا كله فى الظاهرة التالية : وهي أننا لا نجد فى المفكرين الاسلاميين من يمثل مدرسة يونانية خالصة ، أعني فيلسوفاً معيناً ، أرسطو وحده أو أفلاطون الخ .

(٢٦٢) هذان النصان عن كتاب : عبد الحليم محمود التفكير الفلسفى فى الاسلام ، سلسلة الدراسات الفلسفية والاخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) ج ٢ ص ٧٣ ، ونجد نصاً مثله لآخوان الصفا ، أنظر عرفان عبد الحميد - الفلسفة فى الاسلام ، ص ٩٩ .

(٢٦٣) عن الكتاب « اثولوجيا » وأصوله وترجمته - الخ : عبد الرحمن بدوى : أفلوطين عند العرب . القاهرة ١٩٥٥ ، المقدمة التى كتبها بدوى ، وكذلك كتابنا : مشكلة الخلق : حواشي ٨٠ ، ٨١ ص ٢٤٥ .

(٢٦٤) اسم الكتاب « الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الالهى وأرسطو طاليس » نشرة ديتريشي ، ضمن « الثمرة المفضية فى بعض الرسائل الفارابية » . ليدن ١٨٩٠ .

(٢٦٥) « كتاب التفاحة المنسوب لسقراط » ، ومثله « كتاب التفاحة المنسوب لأرسطو » نشرها على سامى النشار فى كتابه المشار اليه سابقاً : « الأصول الافلاطونية فيدون » القاهرة ١٩٦٥ . ص ٣٣٩ - ٣٥٢ ، ٣٦٤ . ويرى النشار : « أنه محاكاة دقيقة لفيدون مع اتجاهات هرميسية ورواقية » ، وليس للكتاب أصل يونانى وان كان توجد له ترجمة فارسية وأخرى عبرية » ، ص هـ من المقدمة .

(٢٦٦) أنظر بدوى ومقدمته لكتابه « الافلاطونية المحدثة عند العرب » . القاهرة ١٩٥٥ .

ولذلك صدق **فالزر** في قوله أن الفلسفة الإسلامية تمتاز بأنها انتاج جمعى أو جماع انتاجات: (٢١٧) Productive Assimilation ، وليس معنى هذا أنه تجميع وكفى ، بل هو بناء عضوى حي تتمثل فيه الروافد والبناءات أو المواد المختلفة الخارجية والداخلية ، ويتجلى هذا في معالجة المتكلمين والفلاسفة ، كل حسب مدرسته لمشكلة مثل مشكلة أصل العالم .

٤ - التوفيق بين الفلاسفة بعضهم مع بعض كما أشرنا الى محاولة الفارابى السابقة ، وكذلك التوفيق بين علوم الفلسفة وآرائها وبين التصور الدينى .

٥ - وصول الفلسفة اليونانية الى المسلمين غير صافية ، أو خالصة ، بل متلبسة بثوب مسيحي أو افلوطينى محدث أو غنوصى أو فيثاغورى الخ ، لذلك ينبه فالزر الى أنه من الخطأ الاسراع بارجاع رأى فيلسوف اسلامى الى أرسطو أو أفلاطون مباشرة ، لأن الأرجح أن المسلمين على اتصال ليس بهؤلاء مباشرة بل بالفسرين والشرح ، والافلوطينية المحدثه التى بدأ تأثيرها فى المسيحية فى القرن الرابع الميلادى ، بينما هم (المسلمون) يجهلون ما كتب قبل هذا القرن الرابع (٢١٨) بشكل مباشر . ويرى دى بور أن معرفة المسلمين بالفلاسفة قبل سقراط ناقصة وتعتمد على كتب (٢١٩) منقولة .

٦ - لم يترجموا كل شيء ، فلم يترجموا سياسيات أرسطو ، واستعاضوا عنها « بجمهورية أفلاطون » يقول اسماعيل مظهر : « ويرجح أن هذا هو السبب المباشر فى أن نظم الحكومات ظلت عند العرب غارقة فى طيات النظر الغيبى ، وأعانهم على ذلك ادماج الحكومة فى الدين والخلط بين السلطين الدينية والدنيوية ، وعدم التفريق بين سلطات التشريع والقضاء (٢٢٠) والادارة » .

٧ - لم تمتد الترجمة الى الشعر والأدب وحتى لو امتدت قليلا فانه بشكل غير مؤثر ولذلك ظلت روح اليونان وجوهر « حضارتهم » غير متفاعلة فى المجتمع والفرد العربى الاسلامى ، كما حصل مثلا بالنسبة للثقافة الفارسية لأن الآخرين كانوا يعيشون مع العرب ، وأسلموا ، واستخدم العرب مؤسساتهم وبناءهم الحضارى المادى والادارى والأدبى ، وهذا مما يؤيد رأى من يرى أن الفلسفة اليونانية وروح الحضارة اليونانية ظلت مستمرة بأيدي أهلها الأصليين ، بينما هي غريبة على المجتمع العربى - الاسلامى ، وقد أشرنا الى ذلك قبل قليل .

هذه هي الأمور العامة التى يمكن أن نورد لها بشكل عام عن الأثر اليونانى ، وطرقه ، وشكل تأثيره ، ومدى هذا التأثير ، ونتائجه . وبالطبع لا يغنى هذا ، بل هو يغرى ، بتقديم تفاصيل وجزئيات هذا الأثر اليونانى . وإى منصف يعرف أن من المستحيل حقا إيفاء مثل هذه المحاولة حقها ،

(٢١٧) فالزر : كتابه السابق - ص ١١ ، والتمهيد من كتابنا : « حوار .. » ..

(٢١٨) كذلك ص ٣ - ٦ .

(٢١٩) دى بور - كتابه السابق - ص ٤ ، فما بعد .

(٢٢٠) اسماعيل مظهر - كتابه السابق - ص ٦٦ .

ناقل من بضعة كتب يقوم على اعدادها عدة ، ان لم أقل عشرات الباحثين ، متنوعى الثقافة والمعرفة باللغات والاختصاصات وخير ما يمكن فعله ، بعد تسجيل ما سبق هو الاشارة الى مايمكن أن يعد مدارس فلسفية لها ممثل أو أكثر من مفكرينا حسب التأثير اليونانى ، ونوع الفلسفة اليونانية أو المدرسة اليونانية المؤثرة على الأغلب لا الحصر .

وقبل أن أفعل الى هذا أجد لزاما علي أن أشير الى محاولة جيدة قام بها البعض (٢٧١) ومنهم على سامي النشار في كتاب « الأصول الافلاطونية - فيديون كتاب التفاحة المنسوب لسقراط مع زميله عباس الشرييني ، حيث حاول تتبع أثر مدرسة أو فلسفة افلاطون في المفكرين المسلمين فلاسفة وكلاميين وصوفية » .

بعد هذا يمكن القول بأننا - على الأقل - من خلال دراستنا « لمشكلة الوجود » (٢٧٢) أو « لمشكلة الخلق » (٢٧٣) في الفكر الاسلامي ، يمكن أن نشير الى أن الفلسفة اليونانية تمثلت بين مفكرينا كما يلي (٢٧٤) :

١ - الاتجاه الأرسطي : وأقرب من يمثله - ابن رشد ، وتمثل عناصر من طبيعيات أرسطو ومن أخلاقه وما وراء طبيعياته في معظم المفكرين ، وخصوصا أتباع المدرسة الفيضية . وهذا الاتجاه كما يتمثل عند ابن رشد يقول بأن الله قديم ، والعالم قديم بمادته وصورته وزمانه ولكن الله علة غائية بمعنى أنه المحرك له على سبيل العشق . كما ينكر البعث الروحي والجسدي الفرديين .

٢ - الاتجاه الافلاطوني : ويتمثل خالصا من الذرية في أبي البركات البغدادي ، ومع المذهب الدرزي في ابن زكريا الرازي ومدرسة الهيولى . وهؤلاء يرون بأن الله « صانع » للعالم كما يصنع النجار الكرسي من الخشب . أى أن الله صنع وصور الأشياء وتراكيبها من مادة أولى قديمة . وهم يرون الخلود الفردي بالنفس فقط .

٣ - الاتجاه الافلوطيني المحدث : وهو أقوى الاتجاهات اليونانية أو الهلينية تأثيرا لقربه من فكرة التوحيد والخلق في الأديان الثلاثة بحسب رأى متكلميهم (الخلق من عدم محض عند الآخرين) . ويمثل هذا الاتجاه الافلوطيني غالبية مشهورى الفلاسفة المسلمين مثل الفارابي وابن

(٢٧١) النشار - الأصول الافلاطونية .. القسم الثالث : افلاطون من العالم الاسلامي . ص ٢١٥ - ٢٧٢ . ونشير أيضا الى محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية : عند شهاب الدين السهروردي ، حيث أشار وأثبت وجود مدرسة افلاطونية في الفكر الاسلامي ، وتتبع منابع الفلسفة الاشراقية الاسلامية . القاهرة ١٩٥٩ - طبعة أولى .

وكذلك ابراهيم مدكور : كتابه السابق - حيث عالج بعض المشاكل الفلسفية الاسلامية مرجعا الى اليونان وسواهم اصولها ما أمكن .

(٢٧٢) اشارة لكتابنا « حوار بين الفلاسفة والمتكلمين » القسم الاول : « مشكلة الوجود » السابق .

(٢٧٣) اشارة الى كتابنا : « مشكلة الخلق » بالانجليزية .

(٢٧٤) لا يسع المقام لذكر مصادر أحكامنا التالية ومن يمثلها ومصدر أحكامهم عند اليونان وسواهم الخ ولذلك نشير الى كتابنا : حوار .. ص ١٠ فما بعد و ص ١١٢ والحواشي ، وكذلك بتفصيل ومصادر أوسع : كتابنا : مشكلة الخلق ، قسم ثان ، المقدمة ص ١٧٩ فما بعد .

سنياء ومسكويه وبعض الاشراقيين مثل السهروردي ومحيى الدين بن عربي وابن سبعين وعند هؤلاء أبداع الله العالم ليس من مادة قديمة، بل على سبيل الفيض وهذا الفيض أزلي، فالعالم قديم بالزمان، محدث بالذات وهم يرون الخلود الفردي بالنفس أو الروح فقط.

٤ - الاتجاه الفيثاغوري : ممزوجا بالفيض مع بعض العناصر الارسطية والفنوصية ويتمثل هذا في اخوان الصفا .

٥ - الاتجاه الكلامي العقلي : ممزوجا بالدورية عند الأشاعرة ومعظم المعتزلة وبدونها عند الكندي والنظام وآخرين، وهؤلاء يرون الله خلق العالم من لا شيء، لا على سبيل الفيض وليس منذ الأزل، بل في زمن مخصوص له بداية بمقتضى إرادة الله، ويمثل هذا أيضا الغزالي في كتبه الكلامية وغالبية المتكلمين ان لم يكونوا كلهم .



ويتضح من هذا كله أن :

(١) التأثير اليوناني في الفلسفة الاسلامية هو تأثير من جانب المدرسة المثالية اليونانية فقط، ذلك أنني لا أعرف - حسب علمي - فيلسوفا أو متكلماً اسلامياً واحداً منتمياً كلياً الى الفلسفة المادية الخالصة، أو بمعنى آخر - لا يؤمن بوجود الله، وإن كان بعضهم مثل الرازي وأبي العلاء لا يعتقدون بالنبوات أو أن بعضهم ينكر العالم الآخر مثل ابن رشد، أو ينكر البعث الحسدي - مثل : سائر الفلاسفة .

وهذا يعيدنا الى عيوب النقل، وأنها غير مباشرة - أي الاتصالات باليونان، وأن الفكر اليوناني تلون بالهلينية والعناصر الشرقية واليهودية والمسيحية، يتضح ذلك من أن مؤرخينا القدامى ينسبون للفلاسفة الطبيعيين قبل سقراط - وبعضهم تذهب البحوث الحديثة الأوروبية الى أنه مادي خالص - أقول ينسبون لهؤلاء آراء في الابداع والصفارة الالهية مما لم تحدثنا به مصادر الفلسفة اليونانية الأولى، وهكذا لم يظهر اتجاه مادي خالص أو طبيعي خالص . واعتقد أن السبب الآخر المهم لهذه الظاهرة هو تأثير هؤلاء الفلاسفة والمفكرين المسلمين بطبيعة المرحلة، والجو الاسلامي وروح العصور الوسطى اللاهوتية .

(ب) لانستطيع أن نشير الى مدرسة فلسفية ذات تأثير احادي، بمعنى أنها تمثل ارسطو فقط أو افلاطون فقط، للأسباب السابقة نفسها .

(ج) نجد جميع المدارس اليونانية المثالية الكبرى متمثلة في هذا الفيلسوف والمفكر، أو ذاك من مفكرينا مما يدل على مدى تسرب الفكر اليوناني وتعدد موارده وتأثيراته .

(د) لا يوجد تأثير يوناني خالص، اذ نجد موارده تختلط بمياه الاسلام والثقافات المحلية والمجاذلات الكلامية والدينية .

(هـ) لانجد مذهباً شاكياً أو سوفسطائياً، والغزالي مع شكه لم يكن يصدر عن شك (٢٧٥) الشكاك اليونان أو السوفسطائيين .

المصادر العربية والأجنبية بحسب ورودها في البحث

- ١ - عبد الرزاق الاهليجي : شوارق الانوار في شرح بحريد الكلام . طهران .
- ٢ - دى بور : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريده ، مع تعليقات وحواشي اضافية القاهرة ، ١٩٥٧ .
- ٣ - أرنست رينان : ابن رشد والرشدية . ترجمة عادل زعيتير . القاهرة ، ١٩٥٧ .
- ٤ - كرادى فور : الفزالي . ترجمة عادل زعيتير . القاهرة ، ١٩٥٧ .
- ٥ - جولدزيهر : العقيدة والشرعية في الاسلام . ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٦ - مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٧ - حنا الفاخورى و خليل الجر : تاريخ الفلسفة العربية ، جزاء ، بيروت ، ١٩٥٧ .
- ٨ - الفارابي : احصاء العلوم ، تحقيق عثمان امين . القاهرة ، ١٩٣١ .
- ٩ - حسام الألوسي : تقسيم العلوم ومكانة الفلسفة فيها عند فلاسفة الاسلام الى ابن سينا ، مجلة الاستاذ - مجلد ١٥ . بغداد ، ١٩٦٩ .
- ١٠ - التوحيدى : ثمرات العلوم ، ذيل الكتاب « الأدب والانشاء في الصداقة والصديق » ، القاهرة - ١٣٢٣ .
- ١١ - الجرجاني : التعريفات . مصطفى البابى . ١٩٣٨ .
- ١٢ - الفزالي : المنقذ من الضلال . القاهرة ، ١٣٠٩ .
- ١٣ - ابن خلدون : المقدمة ، تحقيق على عبد الواحد دافى ، طبعة أولى ، القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ١٤ - الايجي : المواقف : اسطنبول ، ١٢٨٦ .
- ١٥ - التفننازاني : شرح العقائد النسفية ، الاستاذة ١٣٢٦ ، على متن « العقائد » - لنجم الدين ابن حفص عمر بن محمد النسفى .
- ١٦ - طاشي كبرى زاده : مفتاح السعادة . حيدرآباد ، ١٣٢٨ .
- ١٧ - التهانوى : كشاف اصطلاحات الفنون ، كلكتا ١٨٦٢ .
- ١٨ - حسام الألوسي : الفزالي - مشكلة وحل . مجلة كلية الاداب ، جامعة بغداد ، عدد (١٣) بغداد ، ١٩٧٠ .
- ١٩ - محمد عبده : التوحيد . تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد . القاهرة ، ١٩٦٦ .
- ٢٠ - فخر الدين الرازى : مفاتيح الغيب . ثمانية اجزاء . القاهرة . ١٩٩٠ - ١٩٩١ .
- ٢١ - ابن تيمية : النبوات . القاهرة ، ١٣٤٦ .
- ٢٢ - النجوم الزاهرة : فى ملوك مصر والقاهرة ، دار الكتب العربية ، القاهرة ، ١٣٤٨ .
- ٢٣ - ابن النديم : الفهرست . القاهرة (بلا تاريخ) .
- ٢٤ - أبو الحسين الخياط : الانتصار . تحقيق نبيرج القاهرة ، ١٩٢٥ .
- ٢٥ - الشهرستانى : الملل والنحل . تحقيق محمد بن فتح الله بدران . القاهرة ١٩٥٦ (قسمان) .

- ٢٦ - ابن صاعد الاندلسي : طبقات الامم . بيروت ، ١٩١٢ تحقيق لويس شيخو .
- ٢٧ - احمد امين : فجر الاسلام . الطبعة الاولى (او اية طبعة لاحقة حتى العاشرة) .
- ٢٨ - الجاحظ : البيان والتبيين ، القاهرة ، ١٣٣٢ .
- ٢٩ - حسام الالوسي :
The Problem of Creation in Islamic Thought. Baghdad 1968.
- ٣٠ - النسفي : العقائد النسفية . القاهرة ، ١٣١٩ .
- ٣١ - ابن خلكان : وفيات الاعيان . القاهرة ، ١٢٧٥ (جزاء) .
- ٣٢ - ماكيدونالد : دائرة المعارف الاسلامية . مادة « كلام » .
- ٣٣ - زهدى حسن جارالله : المعتزلة . القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٣٤ - عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ، بيروت ، ١٩٦٢ .
- ٣٥ - السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام . القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ٣٦ - ابن عبد البر : مختصر جامع بيان العلم وفضله . القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٣٧ - ابن قتيبة : المعارف . تحقيق ثروت عكاشة . القاهرة ، ١٩٦٠ .
- ٣٨ - السمعودي : مروج الذهب . القاهرة ، ١٨٦٧ (جزاء) .
- ٣٩ - اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي . النجف ، ١٩٥٨ .
- ٤٠ - ابن هشام : السيرة النبوية . تحقيق عبدالسلام هارون . القاهرة ، ١٣٧٤ .
- ٤١ - الجاحظ : الحيوان . تحقيق عبد السلام هارون القاهرة ، ١٩٣٨ (خمسة اجزاء) .
- ٤٢ - المقدسي : البدء والتاريخ . تحقيق كليمنت هوارت . باريس ، ١٨٩٩ - ١٩١٩ .
- ٤٣ - محمود شكرى الالوسي : بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب . القاهرة ، ١٩٢٤ .
- ٤٤ - جواد علي : تاريخ العرب قبل الاسلام . بغداد ١٩٥٥ (الجزء الخامس والسادس) .
- ٤٥ - عمر فروخ : تاريخ الجاهلية . بيروت ، ١٩٦٤ .
- ٤٦ - لويس شيخو : شعراء النصرانية . بيروت ، ١٨٩٠ .
- ٤٧ - محمد يوسف موسى : القرآن والفلسفة . القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤٨ - المقرئى : الخطط . القاهرة ، ١٢٧٠ .
- ٤٩ - الفزالي : الجامع الموام من علم الكلام . القاهرة ، ١٣٠٩ .
- ٥٠ - الفزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ، تحقيق سليمان دنيا ، القاهرة ، ١٩٦١ .
- ٥١ - ابن قيم الجوزية : اعلام الموقعين عن رب العالمين القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ٥٢ - الاسفرائينى : التبصير في الدين . مطبعة الخانجي القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ٥٣ - الأشعري : رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام ، حيدر اباد ، ١٣٢٣ .

نشأة الفكر الاسلامى في بواكيره « الكلامية »

- ٥٤ - ابن ابي الحديد ، شرح نهج البلاغة . القاهرة ١٣٧٨ (عدة اجزاء) .
- ٥٥ - الملطى : الرد والتنبيه على أهل الأهواء والبدع . تحقيق سيفن ويدرنغ . اسطنبول ١٩٢٩ .
- ٥٦ - ابن سعد : الطبقات الكبرى . ليدن ، ١٣٣٢ .
- ٥٧ - البخارى : الجامع الصحيح . ليدن ، ١٨٦٢ .
- ٥٨ - علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الاسلام القاهرة ١٩٥٤ ، وكذلك الطبعة الرابعة ١٩٦٦ .
- ٥٩ - عرفان عبد الحميد : دراسات فى الفرق والمقائيد الاسلامية . بغداد ، ١٩٦٧ .
- ٦٠ - هاشم الحسنى : الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ببيروت ، ١٩٦٤ .
- ٦١ - علي مصطفى الغرابي : تاريخ الفرق الاسلامية . القاهرة ، ١٩٥٩ .
- ٦٢ - ابراهيم مدكور : فى الفلسفة الاسلامية . القاهرة ١٩٦٨ .
- ٦٣ - ديورانت : قصة الحضارة . الترجمة العربية . فى عدة اجزاء .
- ٦٤ - ج بيورى : حرية الفكر . ترجمة محمد عبد العزيز اسحاق ، وأحمد أمين . القاهرة (بلا تاريخ) .
- ٦٥ - توفيق الطويل : قصة النزاع بين الدين والفلسفة طبعة ثانية ، ١٩٥٨ .
- ٦٦ - جب : بنية الفكر الدينى فى الاسلام . تعريب عادل العوا . دمشق ، ١٩٥٩ .
- ٦٧ - نيلنكو : بحوث فى المعتزلة : أصل تسميتها . ضمن عبد الرحمن بدوى : التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية . القاهرة ، ١٩٤٠ .
- ٦٨ - مرتضى العسكري ، عبد الله بن سبأ . القاهرة ١٣٨١ .
- ٦٩ - القمي : المقالات والفرق . تحقيق محمد جواد مشكور . طهران ، ١٩٦٣ .
- ٧٠ - كامل الشيبى : الصلة بين التشيع والتصوف . بغداد ، ١٩٦٣ (جزآن) .
- ٧١ - خالد العسلي : جهنم بن صفوان . بغداد ، ١٩٦٥ .
- ٧٢ - ابن نباتة : سرح العيون فى شرح رسالة ابن زيدون . الطبعة الرابعة ، القاهرة ١٣٢١ .
- ٧٣ - ابن تيمية : الرسالة الحموية . القاهرة ، ١٣٢٣ .
- ٧٤ - محمد أبو زهرة : تاريخ المذاهب الاسلامية . دار الفكر العربى (بلا تاريخ) .
- ٧٥ - ابن كثير : البداية والنهاية . القاهرة ، ١٩٣٢ .
- ٧٦ - ابن حجر العسقلانى : لسان الميزان . حيدرآباد . ١٣٣٠ .
- ٧٧ - ابن الجوزى : تلبيس ابليس . القاهرة ١٩٢٨ .
- ٨٧ - الذهبى : مييزات الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .
- ٧٩ - الخوارزمى : مفاتيح العلوم . ليدن ، ١٨٩٥ .
- ٨٠ - احمد بن حنبل : الرد على الجهمية ، القاهرة ١٩٥٦ .
- ٨١ - البير نصرى نادر : الفرق الاسلامية . بيروت (بلا تاريخ) .

٨٢ - تريتون :

S. T. Tritton : Muslim Theology, London 1947.

٨٣ - جمال الدين القاسمي : تاريخ الجهمية والمعتزلة، القاهرة ١٣٣١ .

٨٤ - ابن حزم : الفصل في الملل والنحل . القاهرة، ١٣١٧ (جزءان) .

٨٥ - الأشعري : مقالات الإسلاميين . تحقيق رتر ، ١٩٢٩ (جزءان) .

٨٦ - حسام الألوسي : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بغداد ، ١٩٦٧ .

٨٧ - الذهبي : ميزات الاعتدال ، القاهرة ، ١٩٠٧ .

٨٨ - مونتهجرى واط :

Watt. W. M. : Free Will and predestination, London : 1948.

٨٩ - اوبرمان :

Oberman. J : Political Theology in Early Islam, J.A.O.S. No. 55.

. . - ابن عسك : تبين كذب المفتري . دمشق ، ١٣٤٧ .

٦١ - ماك دونالد :

Macdonald D. B. : The Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theology. London 1903.

٩٢ - بندلي جوزي : من تاريخ الحركات الفكرية في الاسلام ، بيروت . دار الروائع (بلا تاريخ) .

٩٣ - فون كريم : الحضارة الاسلامية . ترجمه الى العربية : محمد طه بدر . القاهرة ١٩٤٧ .
والى الانجليزية - خودابخش = كلكتا ، ١٩٢٩ - ١٩٣٠ .

٩٤ - فريد لاندر

Friedlaender. I. : The Heterodoxies of The Shi'a — 1909.

٩٥ - آدم ميتز :

Adam, Mez : The Renaissance of Islam. Eng. Tr. by : KHUDA BAKHUSH and Margoliouth. London, 1937.

٩٦ - سويتمان :

Sweetman, J. W. : Islam and Christian Theology, London 1945.

٩٧ - نيلنو : « اسم القدوة » ترجمة عبد الرحمن بدوي . ضمن كتابه : التراث اليوناني السابق الذكر .

٩٨ - ونسنك :

Wensinck A. J. : The Muslim Creed. Cambridge, 1932.

٩٩ - نيكلسون

Nicholson R. A. : Aliterary History of The Arabs 17th Ed. Cambridge, 1956.

نشأة الفكر الاسلامي في بواكيره « الكلامية »

- ١٠٠ - غلبوم : « الاسلام » ترجمة محمد مصطفى ، القاهرة ، ١٩٥٨ ، وبالانكليزية :
- A. Guillaume : Islam. 3rd. ed. Edinburgh. 1961.
- ١٠١ - ارنولد : الدعوة للاسلام : ترجمة حسن ابراهيم حسن . طبعة ثانية ، القاهرة ١٩٥٧ .
- ١٠٢ - اولرى :
- O'Leary : De Lacy : Arabic Thought and its place in History. London, 1922.
- ١٠٣ - مونتجمري واط :
- M. Watt : Islamic Philosophy and Theology. Edinburgh, 1967.
- ١٠٤ - مونتجمري واط :
- Early discussions about The Quran M.W. xi. No. 2, 1950.
- ١٠٥ - انطون غطاس : اعلام الفلسفة العربية ، بيروت ١٩٥٧ .
- ١٠٦ - الجويني : الارشاد . القاهرة . ١٩٥٠ .
- ١٠٧ - الباقلائي : التمهيد . بيروت ١٩٥٧ .
- ١٠٨ - محمد غلاب : الجانب الالهى في التفكير الاسلامي القاهرة ١٩٦٢ .
- ١٠٩ - نيكلسون : الصوفية في الاسلام . ترجمة نور الدين شريعة ، القاهرة ، ١٩٥١ .
- ١١٠ - نيكلسون : في التصوف الاسلامي وتاريخه . ترجمة ابي العلا عفيفي ، القاهرة ، ١٩٤٧ .
- ١١١ - عبد الرحمن بدوى : التراث اليوناني .. وقدسبقت الاشارة اليه .
- ١١٢ - عبد الرحمن بدوى : شهيدة العشق الالهى : سلسلة دراسات اسلامية (٨) طبعة ثانية ١٩٦٢ .
- ١١٣ - جبور عبد النور : التصوف عند العرب . بيروت . ١٩٣٨ .
- ١١٤ - حاليغي : (ترجمة هرشفيلد) :
- Halievi, Judah Kitab Al-Khazari. London, 1931.
- ١١٥ - ابن ميمون :
- Maimonides, n. The Guide for The perplexed, Tr. by : Friedlander. London, 1904.
- ١١٦ - البغدادي : تاريخ بغداد . القاهرة . ١٩٣٠ .
- ١١٧ - حسام الالوسي : الفنوصية . مجلة كلية الشريعة . العدد الثاني . بغداد ١٩٦٦ .
- ١١٨ - جولدزيهر : الافلوطينية المحدثه والفنوصية في الحديث . ضمن « التراث اليوناني » السابق - لبدوى
- ١١٩ - كادل هيتشرش بكر : تراث الاوائل في الشرق والغرب . ضمن بدوى « التراث اليوناني » .
- ١٢٠ - فالزر :
- Walzer. R. : Greek into Arabic, Oxford 1962.
- ١٢١ - اسماعيل مظهر : تاريخ الفكر العربي . دارالكاتب العربي ، بيروت (بلا تاريخ) .

- ١٢٢ - حسام الألوسى : ابن المقفع بين الشك والزندقة مجلة « المثقف » بغداد ، ١٠٦٠ أو ما بعدها .
- ١٢٣ - هرفان عبد الحميد : الفلسفة فى الاسلام ، دراسة ونقد ، دار التربية ، بغداد (بلا تاريخ) .
- ١٢٤ - محمد يوسف موسى : بين الدين والفلسفة . دار المعارف . القاهرة ، ١٩٥٠ .
- ١٢٥ - أحمد أمين : ضحى الاسلام : القاهرة . ١٩٣٠ .
- ١٢٦ - عمر فروخ : العرب والفلسفة اليونانية . بيروت . ١٩٦٠ .
- ١٢٧ - عبد الحليم محمود : التفكير الفلسفى فى الاسلام . سلسلة الدراسات الفلسفية والأخلاقية ، مكتبة الانجلو (بلا تاريخ) .
- ١٢٨ - عبد الرحمن بدوى : افلوطين عند العرب . القاهرة ١٩٥٥ .
- ١٢٩ - على سامى النشار : الأصول الافلاطونية - فيدون - القاهرة ١٩٦٥ .
- ١٣٠ - عبد الرحمن بدوى : الافلاطونية المحدثة عند العرب . القاهرة ، ١٩٥٥ .
- ١٣١ - الفارابى : الجمع بين رأى الحكيمين افلاطون والهلل وأرسطو طاليس . نشرة : ديترشى ضمن (الثمرة المرضية فى بعض الرسائل الفارابية) لندن . ١٩٨٠ .
- ١٣٢ - محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين السهروردى ، طبعة أولى - القاهرة . ١٩٥٩ .

★ ★ ★

ثروت عكاشة

التصوير الاسلامي
بكين الحضرو الإباحة

- ١ -

كان ظهور الاسلام في القرن السابع الميلادي ايدانا بصحوة كبرى في منطقة الجزيرة العربية الفسيحة، التي كانت تضم قبائل متناثرة من بدو رحل لا يعرفون الاستقرار في مأوى، ولا الانتماء الى وطن ولا الارتباط بجماعة . هذا اذا استثنينا مجتمع مكة ومجتمع اليمن اللذين كانا يمثلان شبه دولتين شمالية وجنوبية ، فلقد كان العرب - خلا للخميين والفساسنة الذين استوطنوا سوريا - يعيشون أشتاتا منباينى اللهجات، لا تجمعهم وحدة سياسية أو اجتماعية، بل كان التنافر والتناحر والحروب ديدن هذه الجماعات حتى كانت دعوة الاسلام التي سرعان ما جمعت هؤلاء الأشتات تحت لوائها على عقيدة واحدة ولسان واحد ونظام واحد، واذا نحن بين يدي أمة لها مقوماتها الأدبية المادية، واذا هي تجمع تحت لوائها شعوبا أخرى تشترك معها في العربية، تسكن الى الجنوب الغربى من آسيا وشمالى افريقيا .

ومالبت تلك الدولة الجديدة ان أخذت عمّن حولها واعطت ، واذا لها آخر الأمر من هذا المزيج سمات خاصة وصفات متميزة ، واذا هي تنفرد عن غيرها بطابع خاص هو الطابع الاسلامى الذى استطاع منذ أن وجد وتميز أن يفرض وجوده وأن يصارع من أجل ذلك الوجود الذى

عاش في جميع مراحلہ تسانده عقيدة ولغة . وكان النيل منه معناه النيل من تلك العقيدة ومن تلك اللغة . لذا عاش كل مايمس تلك الدولة الاسلامية ذا طابع شبه قدسى .

ولقد كان بعيدا عن تلك الأمة التي بدأت حياتها الاولى في البادية ، حيث الرحلة الدائبة والخلاف القاطع للصلات أن تبتكر فننا يدويا ، والا يكون لها غير فن القول ، ذلك أن الفن اليدوي تعوزه الحياة المستقرة ، يطلق فيها الموهوب يده فيصور ما يحس ، لتانس به نفسه ويجمثل به مسكنه .

تلك كانت حال الجزيرة العربية في جاهليتها من ذلك الفن اليدوي قبل أن يظللها الاسلام بظلاله ويلفها بردائه .

ولقد اخذ هذا الدين الجديد بيد الأمة معتقدا ، كما اخذ بيدها في جميع شئون الحياة فأصبحت لا تصدر الا عنه ديننا وحياة . غير أنه من المؤكد أنه كان ثمة فنون أخرى عربية سبقت ظهور الاسلام مثل الفن الحميمي والمسيحي والاكسومي ، ثم جاء الاسلام فوحد ما بينها جميعا .

لذا لم يكذب يكتب لتلك الاشتات أن يجتمع شملها في مكة واليمن حتى غدت لهم فنون يدوية . وكانت ثمة معتقدات في تلكا البيئتين نمت حولها أساطير ، وكانت ثمة ديانات موروثة تضمنتها سير ، وكان لا بد من تصوير نزعات النفس وخلقاتها ، وابرار تلك الاحاسيس وتجسيد تلك المعتقدات . وهكذا رأينا الكعبة تمتلىء بالتصاوير وتجتمع فيها ومن حولها التماثيل ، وشيء قريب من هذا كان في اليمن ، فلقد كانت ثمة مدنية عاشت في ظلها فنون يدوية .

وهذه الاصنام التي انتشرت في مكة وماحولها والتي تكلم عنها ابن الكلبي في كتابه « الاصنام » كان اكثرها فيما يبدو مما جلبه العرب معهم في رحلاتهم الى خارج مكة شمالا وجنوبا . وليس بعيد أن يكون هناك قلة من العرب حاكوا تلك الاصنام المجلوبة . اما تلك الصور التي ازدانت بها جدران الكعبة قبل الاسلام فمما لا شك فيه أن العرب جلبوا لصنعها صناعا من الخارج .

وكان من بين ما عثر عليه هناك آثار سبئية من تماثيل صغيرة وتحف برونزية ، وهى وان لم تكن من الاتقان بمكان ، لكنها تدل ولاشك على أن سكان تلك الناحية كانوا هم أيضا ذوى تجربة وخبرة في تلك الفنون اليدوية . كما أن ثمة تماثيل صغيرة كانت تصنع في الاسكندرية فيما بين القرنين الثانى والسادس الميلاديين ثم حملها نفر من الروم عبر الأحمر . ولاشك في أن بعضا مما وجد في الجزيرة العربية كان مقلدا صنعه نفر من العرب . ويحكى الازرقى في كتابه « اخبار مكة » أن سادة قريش لما هموا باعادة بناء الكعبة استعانوا بنجار قبطى من الحبشة اسمه باقوم ، وأنهم زوقوا سقفها وجدرانها وجعلوا في دعائمها صور الانبياء والملائكة ، وكان من بين هذه الصور صورة ابراهيم عليه السلام وصورة عيسى بن مريم وأمه عليهما السلام . وعبارة الازرقى تفيد أن تلك التزاويق كانت هى الاخرى من صنع غير العرب .

من هذا نرى أن البيئة العربية قبل الإسلام لم تعرف التصوير فإنا كما عرفته الأمم الأخرى . ومن أجل ذلك لم يظفر العصر الجاهلي بشيء من التصاوير كما عثر على مثله عند الأمم الأخرى . ولعل بعد الأمة العربية في جاهليتها عن التصوير كان له أثره فيها فيما بعد ، حين أظلمت لها الإسلام فكانت أميل إلى الأخذ بما تخال فيه نهيا عن التصوير وابتعادا منه . ولعل هذا أيضا كان له أثره في الأخباريين وأهل السير والمفسرين فمالوا في تأويلهم إلى ما أثار عن الرسول خاصة بالتصوير إلى جانب التحريم .

ولكن ثمة شيء يقف بنا هنا قليلا ، وهوان البيئة العربية لم تكن كلها على دين الإسلام بل ظل نفر يدينون بالوثنية وباليهودية وبالمسيحية ، وهذا التحرز عن الأخذ بالتصوير الذى شمل المسلمين كان بعيدا أن يشمل غيرهم ممن هم على غير دينهم ، فنظف هؤلاء بتصاوير لم نظفر بها على أيدي المسلمين ، ولكن شيئا من ذلك لم يقع فيما عدا تصاوير السريان اليعاقبة والمسيحيين الشرقيين . وهذا يردنا إلى ما قلناه قبلا من أن البيئة العربية لم تكن بيئة تفرم بالتصوير ، وإن السبب في بعد العرب عن التصوير لم يكن للإسلام وتعاليمه نصيب كبير فيه . وحجتنا على ذلك أن الأديان حين واجهت الأمم بأوامر ونواه ظل نفر من الناس لا يأخذون بتلك الأوامر ولا يجتنبون تلك النواهي . من ذلك ما واجه به الإسلام الأمة العربية من تحريم الخمر ، وكانت بها مشغوفة وعليها عاكفة لا تكاد تنصرف عنها ساعة من ساعات النهار . وبالرغم مما أخذ به الإسلام في تحريم الخمر على مراحل كى ييسر الأمر على معاقرها ، فلقد ظلت فئات كثيرة تعاقرها لا يصرفها عن ذلك التشدد فى النهى الذى ختم به الإسلام المسألة محذرا من ذرا .

ولقد ظل هذا الأثر البيئي الذى صرف العرب عن الأخذ فى التصوير ممتدا طيلة عهود الإسلام الأولى إلى أن كانت تلك الصلات التى عقدت بين الشعوب العربية وشعوب أخرى ذات حضارات تختلف عن الحضارة العربية ، وتحمل فنونا مختلفة منها فن التصوير وفن النحت . وكما أفاد العرب من حضارات تلك الشعوب التى خالطوها أدبا وعلماء أفادوا أيضا من تلك الحضارات فإنا ، فكانت لهم تلك الجولات الأولى فى التصوير يوم أن عرفوه فيما شاهدوه عن تلك الأمم ، وكانت نشأة المصورين العرب الذين تتلمذوا على الفنون التصويرية لتلك الأمم المختلفة مسيحية وبيزنطية وساسانية . غير أن العرب كانوا لا يزالون قريبين العهد بتعاليم الرسول الخالصة التى لا تعرف لهو الحياة وترى فيما يصرفها عن وجه ربها شيئا محرما .

من أجل هذا كان ذلك التشدد فى النظرة إلى التصوير وغيره مما يشبهه ، إذ كان الإسلام حريصا على ألا يكون بين العابد وبين ربه شاغل من رسوم وتصاوير . ولهذا رأينا المساجد الأولى تبنى على طريقة معمارية خالية من كل نقش أو نقش ومن الأسراف فى مباحج الحياة ، فقد روى البخارى فى كتاب الفتنة حديثا عن الرسول أن من علامات الساعة تطاول الناس فى البنيان .

وكذلك روى الأزرقى أن رسول الله عليه السلام لما دخل الكعبة بعد فتح مكة قال لشعبة ابن عثمان : « يا شعبة أمح كل صورة فيه إلا ما تحت يدي » ، ثم رفع يده عن صورة عيسى بن

مريم وأمه . وهذا الذى رواه الأزرقى رواه أيضا ابن حجر في شرح صحيح البخارى (١) ، والدليل على ذلك أن هذه الصور بقيت كما هى ولم تتناولها يد المحو الا فى تاريخ متأخر ، وذلك أيام ولاية عبد الله بن الزبير المدينة سنة ٦٨٣ م . وهذا يدلنا على أن التصوير لم يكن منها عنه جملة ، وأن النهى كان عما هو مسفّ منه ويحول بين العبد وربّه ويسىء الى معتقده .

ويروى أن عائشة زوج الرسول (عليه السلام) وضعت فى بيتها سترا عليه تصاوير فقتل لها الرسول : أميطى عنى فإنه لا تزال تصاويره تعرض لى فى صلاتى . وتقول عائشة رضى الله عنها أن الرسول قد نزع الستر ، فقطعته وسادتين كان يرتفق عليهما ، وهذا يعنى أن كراهية الرسول للتصوير لم تكن عامة بل كانت خاصة ، تشمل ذلك الجانب الذى يشغل عن العبادة ، أما اذا كان الزينة فلا كراهية فيه .

كما يحكى عن عائشة أيضا أنها حين زُفّت الى الرسول حملت معها دمي كانت تلعب بها ، ولقد سألتها عنها الرسول مرة فأجابته بأنها خيول سليمان فسكت الرسول ولم يعد لسؤالها مرة أخرى (٢) .

هذا الى أن زوجات الرسول - كما يروى أصحاب السير والأخبار - كن يتخذن اقمشة مزخرفة برسوم الانسان والحيوان .

ويقول الطبرى أن سعد بن أبى وقاص حين دخل بجيشه المدائن بعد موقعة القادسية التى هزم فيها جيوش كسرى ، نزل القصر الأبيض واتخذ الايوان مصلى وكانت فيه تماثيل جص فلم يحولها ، وظلت هذه التصاوير دون أن تمسّ نحو من قرنين بعد هذا ، بدليل ما جاء على لسان الباحثى الشاعر من وصف لها :

كيفة ارتعت بين روم وفرس
وان يزجى الصفوف تحت الدرفس
فر يختال فى صبيغة ورس
صير ، يرجحن بين حو ولعس
س ، ووشك الفراق أول أمس

فاذا ما رايت صورة انطا
والمناي مائل ، ، وانوشر
فى اخضرار من اللباس على أص
وكان القيان وسط المقام
وكان اللقاء أول من أم



وهذا الحرص على خلاص الجو بين العبد وربّه الذى بدا من الرسول وتبعه فيه جمهور المسلمين نرى مثله فى عباد الأديان الأخرى ، فيحكى أن القديس برنار كان يرى أن الزخارف المعمارية الرومانسيكية والتصاوير الجدارية بالكنائس لها اثر صارف فى نفوس المصلين لا سيما

(١) ٢٨ : ٧

(٢) الطبقات ٨ : ٤٢

من يتعشق الجمال منهم ، فقد يلهون بها عن أن يندمجوا فى صلاتهم . وهذه هى نظرة الاسلام الى التصاوير ، فلم تكن نظرة نهى ، بل نظرة تحوف على أن يشغل المصلى فى المسجد بما هو صارف له عن استغراقه فى الصلاة .

ونرى للفقهاء بمن فيهم « المالكية » رأيا حول الدمى المجسدة استنادا الى ما سقناه من قبل عن دمي عائشة التى دخلت بها على الرسول حين زفت اليه ، فهم يرون اباحة الدمى ولكنهم يشترطون لذلك شروطا منها أن تكون تلك الدمى للصبيات الصغيرات وأن يكون للمحتسب وحده الحق فى تلك الاباحة ، أى أن المحتسب عليه أن ينظر أولا فيما اذا كانت تلك الدمى لاثارة غريزة الأمومة أو لغير ذلك من أغراض أخرى ، فان كانت للأولى اباحتها والا منعها .

هذا الى أن القرآن الكريم ليس فيه ما يشير عن قرب أو عن بعد الى تحريم التصوير . ولكن ثمة الى هذا الذى يحمل فى طياته اباحة التصوير ما يحمل فى طياته هو الآخر ما يحرمه ويصرف الناس عنه ، فلقد روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فى ذلك احاديث منها : « أن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون » ، ومنها : « لا تدخل الملائكة بيوتا فيه كلب ولا تصاوير » ، ومنها : « أن الذين يصنعون هذه الصور يعذبون يوم القيامة يقال لهم احبوا ما خلقتم » .

ونحن نؤمن مع غيرنا من المؤمنين أن ما جُمع فى كتب الأحاديث ليس كله صحيحا . ولو سلمنا بصحة تلك الأحاديث فالتأويل فيها متسع ، فقد تكون هذه الكراهية للتصاوير والمصورين هى ما أريد به صرف الناس عن عبادة الله أو ردُّهم الى الوثنية والشرك أو تشبيههم الله فى صور لا تليق بجلاله ، نعى أن التصوير المنهى عنه هو ما قصد به الى ذلك الغرض الصارف عن العبادة والداعى الى الشرك ، وأن المصور الموعود بعذاب النار هو ذلك المصور الذى يأتى هذا وذاك عمدا ليضل به الناس عما هداهم الله اليه ، وأن كل ما نجده من رأى حول تحريم التصوير فمرده الى تأويلات فقهية تعزى الى جمهرة من الفقهاء أعملوا فكرهم فى استخراج ما يؤيدهم على ذلك من احاديث . وقد يكون هذا التحريم امتدادا لتأثير القوم بما كانوا عليه من وثنية قديمة ، فخيف عليهم مع اباحة التصوير أن تنزع نفوسهم الى ما وجدوا عليه آباءهم ثم ما الفوه فى أنفسهم زمنا طويلا . فعلة التحريم فى صدر الاسلام كانت الخشية من الردة بما يجيز لنا أن نقول أنه كان تحريما موقوتا بزمان وبظروف خاصة (٢) ولم يكن مطلقا فى الزمان والمكان ، وأنه لا معنى لهذا الحجر متى أمن جانب العبادة والتعظيم .

وخير ما نعقب به على هذه الأحاديث هو قول امام معاصر هو الإمام محمد عبده : أن الدين قالوا بمنع التصاوير وقفوا جامدين فى تأويل قوله صلى الله عليه وسلم « أن أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون » ، وفات هؤلاء أن الحديث ينصرف الى ذلك التصوير الذى شاع فى الوثنية والذى كان القصد فيه الى تأليه بعض الشخصيات . أما ما جاء لغير ذلك من تصاوير قصد فيها الى التمتع والجمال فلا يحمل قول الرسول عليه (٤) .

Zaki Hassan : The Attitude of Islam towards Painting, Bulletin of the (٢)
Faculty of Arts, Fouad I University Vol. seven. July 1974. PP. 1-15.

(٤) انظر تاريخ الشيخ محمد عبده لرشد رضا . المجلد الثانى . صحيفة ٩٨ - ٥٠١ مطبعة النار .

وثمة كثير من مفكرينا اليوم من يشارك الامام رايه ، لا سيما بعد ان وجدنا الكثيرة من تصاوير الشخصوس التي حملتها الدنانير الاسلامية في مختلف العهود حيث كان الاسلام في عنفوانه وازدهاره . فحسبنا هذا الجمود الذي اعترى المسلمين حقبة من الزمن فضيَّع عليهم ثروات ثرائية ضخمة خرجت من ايديهم الى ايدي غيرهم ، وكانت الى جانب متعتها الفنية ذخرا أدبيا .

ثم اننا لا نشك في أن اجماع الفقهاء بما فيهم المالكية على اباحة الدمى استنادا الى سكوت الرسول عن دمي عائشة في ذلك الحديث الذي سقناه قبلا ، يؤيد رأى الامام فيما ذهب اليه ، فهم قد شرطوا لاباحتها أن تكون لذلك الغرض النبيل وهو اثاراة الأمومة . وكم من اغراض أخرى كثيرة تشارك الأمومة في نبلها . وما نظن هذه الرخصة الفقهية لا تتسع لها كما اتسعت للأمومة ، أعني ان هذا الاجماع يحمل في طياته اباحة الفن جملة ، الا ما كان منه مسفًا مسيئا الى المعتقد ، وكان فيه ما يخاف منه عليه .

وعلى أية حال فلقد كانت لهذه الوقفة التحريزية ازاء التصوير اثرها في اخذ المسلمين بالأحوط فلم يقبلوا على التصوير اقبالا صريحا ، وتحاشوا أكثر ما تحاشوا أن يستخدموه في الدينيات . من أجل هذا خطا التصوير فيما يمس الدين خطوات بطيئة ، فلم يعش لخدمة الدين ولم يدخل الى المساجد ولم يسهم في تجميل المصاحف ، غير أننا مع هذا وجدنا صوراً تمثل أجدانا دينية كالاسراء والمعراج وغيرهما .

وكان لهذا التحرز أيضا اثره في نفوس المصورين فلم يحاولوا أن يطالعوا الناس بأسمائهم ، حتى رأينا تلك التصاویر الأولى التي جاءت مع الاسلام على ايدي مسلمين ، بقيت لنا لا تحمل أسماء أصحابها الا في النادر الذي لا يعتد به . ولعل سبب ذلك أيضا أن المصورين في مطلع الاسلام لم يكونوا ذوى نباهة وشهرة ، اذ لو كان لواحد منهم نباهته وشهرته لعزَّ عليه أن يترك اثرًا من آثاره دون أن يمهره باسمه .

ولقد ساد المسلمون جميع البلاد التي فتحوها سيادة شاملة وطبعوها بطابعهم فاذا هي قد اتسيت قديمها أو كادت ، وتأثرت بالفتح فناوعلما وأدبا ، لم يتخلف ذلك حتى مع انهيار الدولة العباسية سنة ١٢٥٨ على ايدي المغول ، ولا حتى مع عصر الدويلات .

وما كادت قبضة الحاكم العربي تخف ، والرأى المعادى لتصوير الأشخاص يزداد قوة في المناطق العربية الخاضعة للعثمانيين من منتصف القرن الثالث عشر حتى القرن الثامن عشر ، حتى أدى ذلك الى ندرة التصاویر في العهود اللاحقة بهذه الأقاليم على عكس الحال في تركيا العثمانية نفسها ، ولعل هذا هو السر في عمق احساس الناس اليوم بأن المسلمين في مختلف أنحاء العالم الاسلامي كانوا دائما يعدون التصوير محرماً ما ويتجنبونه .

وكانت الحال على الضد من هذا في إيران وفي البلدان الشرقية من الخلافة الاسلامية ، تلك البلاد التي كان بها موروث غالب من فن عاش بظلمها ، وعاشت هي متأثرة به تأثراً عميقاً ، فما ان خفت قبضة الحاكم العربي حتى رجعت تلك البلاد الى موروثها الفني أيام العصر الساساني ،

ثم بدت شعوبية مع هذا الانحلال أخذت تحارب كل ما هو عربي الطابع فنا أو غير فنا، وافلحت الى حد ، فاذا الفن العربى ينحصر فى بيئة محدودة تنتظم العراق وسوريا ومصر ومراكش .

ويرى البعض أن السر النفسى فى تحريم التصوير مرده الى أن الصورة جزء من المصور لا تنقص عنه غير الروح ، وأنها وسيلة للاحاق الأذى بصاحبها كما كان يفعل الكهنة والسحرة منذ حين بعيد (٥) ، ويذهب أصحاب هذه النظرية الى أن هذا كان من معتقدات الجنس السامى ، لهذا كان من رأى فقهاء الاسلام تشويه الصور بكسر أو نحوه حتى لا تبدو ممثلة لصاحبها تمثيلا حقا . غير أن الزعم بأن هذا المفهوم البدائى لا يخص غير الجنس السامى أو الشرقيين بصفة عامة أمر يجافى الحقيقة التاريخية ، فقد رآيناه فى بقع عديدة من العالم منذ العصور القديمة ، كما زاولته شعوب أوروبية عدة فى العصور الوسطى .

ويعتقد جاستون ثييت أن هذا الرعب المتوارث الذى أصبح شبه شىء غريزى فى نفوس الساميين كان له أثره فى ندرة التصوير بين الشعوب الاسلامية العربية وغزارتها بين الشعوب الاسلامية غير السامية مثل الفرس والمغول والهنود والأتراك (٦) . وهذا ما يعلل به بعض الدارسين كثرة التصوير عند الشيعة ، اذ هم كانوا أبعد الناس عن الاعتراف بالأحاديث التى جاءت بتحريم التصوير والنهى عنه والتى رواها أهل السنة (٧) . والحقيقة أن فقهاء الشيعة كانوا من الصرامة كنظرائهم من أهل السنة فى تحريم الصور ، فكان الشيعة يحتفظون بجملة من أحاديث الرسول التى تنهى عن التصوير وتحرمه بلا هوادة . وهكذا تكن الدولة الشيعية أكثر تحملا مع فن التصوير من الدولة السنية . ولعل السبب الأساسى الذى جعل الناس يأخذون بهذا رأى هو ظنهم بأن إيران كانت مهبط الشيعة ومأواها ، على حين أن إيران لم تدن بالمذهب الشيعى رسميا الا عام ١٥٠٧ مع نشوء الأسرة الصفوية .

• • •

- ٢ -

وكما لم يحارب الاسلام التصوير على اطلاقه وإنما حارب منه ما كان صارفا للمتعبدين عن عبادته أو لافتا للمسلم الى وثنيته الأولى ، كذلك كانت آيات « الكتاب المقدس » صريحة فى ذلك ، صريحة فى النهى عن اتخاذ ما ينحت للعبادة . فمئة آيات فى « العهد القديم » من الكتاب المقدس تدور حول تحريم صنع التماثيل لغرض العبادة على الرغم من تأويل بعضهم لآية منها بأنها صريحة فى تحريم صناعة التماثيل لذاتها ، وهى « ملعون الانسان الذى يصنع تماثلا منحوتا أو مسبوكا لدى الرب

Ettinghausen : Arab Painting. P. 13 SKIRA

(٥)

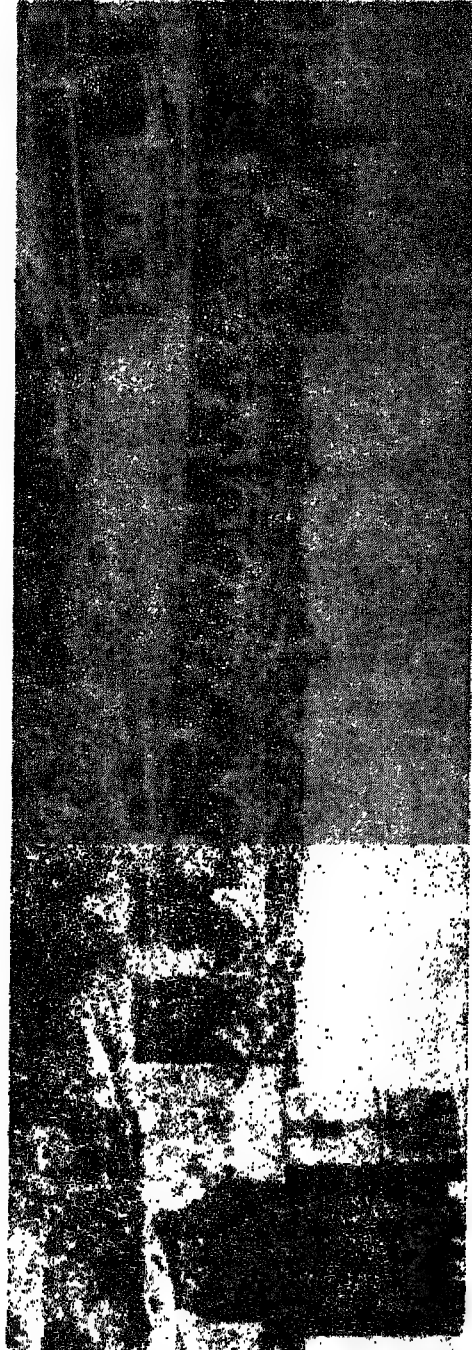
Wiet et Hauteceur : Les Mosquées du caire P. 170.

(٦)

A.L. Wensinck : The second Commandment PP. 4-5. Amsterdam.

(٧)

شكل ١ - جسر القنطرة وقد بناه اصحاب الرومان ثم دمروا القنطرة ، واعد العرب بنائه سنة ٨٦٦ للميلاد .





شكل ٢ - عملة من صقلية حيث يظهر الخط العربي بجانب الخط اللاتيني .

عمل يدي نحات ويضعه في الخفاء » ، ولقد فات هؤلاء المتأولين أن ختام الآية يرمز الى أن اتخاذ التماثيل كان للعبادة . **فلقد جاء في سفر الخروج (٨) :** « لا يكون لك آلهة أخرى أمامي . لا تصنع لك تمثالا لا منحوتا ولا صورة ما عما في السماء من فوق وما في الأرض من تحت الأرض ، لا تسجدلهم ولا تعبدنهم لأنني أنا الرب الهك »

والواضح من سياق النص أن التحريم منصب على النحت الذي يصور القوى الالهية على أي نسق كان ، ثم على عبادة هذا التمثال المنحوت ، فالتحريم مشروط بشرطين أولهما تصوير الالهة وثانيهما عبادته ، أما ما عدا ذلك فهو مباح .

وإذا كان التحريم قد جاء في العهد القديم صريحا فإنه لم يرد له ذكر في القرآن ، ومن العسير العثور في القرون الأولى للإسلام على نص صريح على نحو ما جاء بسفر الخروج .

ويرى بعضهم أن اليهودية لم تحرم صناعة التماثيل بل حرمت عبادتها ، شأنها في ذلك شأن الاسلام ، مستدلين على ذلك برسم سيدنا موسى للكارويم « الملاك » في قبة الشهادة ، وقيامه بصنع حية من نحاس في البرية ، وبأن سليمان أمر بصنع تماثيل وأسود لتزين المعبد ، وهو ما اكده « القرآن الكريم » في قوله تعالى : « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات ، اعملوا آل داوود شكرا ، وقليل من عبادي الشكور (٩) » . وتفيد هذه الآية أن كلا من موسى وسليمان قد سمحا بصناعة التماثيل ، ولا يعقل أن يرتكب أولئك الأنبياء اثما (١٠) .

وليس من منطوق الأمور أن يحرم التصوير على إطلاقه مع أنه قد يكون عمادا في حفظ حقوق شرعية ، كما هو الشأن في صور الفرقى والأموات من مجهولى الشخصية والتي تعرضها الدولة على الملا ليتعرف عليهم ذوهم ، وتحدد بذلك الحقوق والواجبات والأحكام الزوجية ، وحلول الديون والهبات والموارث ونحو ذلك . وقد يكون التصوير كذلك سببا من أسباب تحذير الأمة من اللصوص والمحتالين والجواسيس والارشاد عنهم . ومن الصور مرسومة أو منحوتة ما نعرف به أسرار جسم الانسان والحيوان والنبات والصخور وغير ذلك مما هو لازم في علوم الناس وفي تقدم البشرية وتطورها .

ومن القواعد الأصولية الشرقية ، أن للوسائل أحكام الغايات والمقاصد ، فإذا كانت الصور تتوقف عليها بعض أحكام شرعية أو معالجات طبيعية أو كشف وسائل علمية ، كان اتخاذها ولا شك من المرغوب فيه شرعا ، وإن كانت لمجرد الزينة أو اللهو المباح كان اتخاذها مباحا ، ولا تحريم لها الا اذا اتخذت للتعظيم والعبادة والتبرك .

(٨) اصحاح ٢٠ آيات ٣ - ٥

(٩) سورة سبا . آية ١٣

(١٠) مقال للدكتور جمال محرز . فصلة من مجلة كلية الآداب . العدد الثامن المجلد الثاني . ديسمبر سنة ١٩٤٦ .

ولو أن الأقدمين من الفقهاء لم يتشددوا ويفرطوا في التحرج ، لما خفى كثير من المسائل العلمية التى تعبوا في استنباطها ، ولا أصبحت كتب اللغة معاجم مبهمه خفية المعانى قليلة الجدوى يقف الناظر فيها حيران بين كلمة معروفة أو التفسير بالمرادف وبين الاحالة على المجهولات أو الوصف الناقص (١١) .

• • •

- ٣ -

على أن بعض مؤرخى الفن قد ذهبوا مذهب لامنس وجيوم في أن تحريم تمثيل الشخص في اليهودية قد جاء في فترة لاحقة من التاريخ اليهودى حين أعاد رجال هذا الدين تفسير بعض آيات العهد القديم بما يحرم هذا الفن كمحاولة متطاولة لمحاكاة الله في صنعه ، فالله عندهم هو المبدع الذى يصور كل شيء أحسن تصوير (١٢) . ويرى لامنس وجيوم كذلك أن هذا التفسير اليهودى المستحدث قد واكب فجر صياغة الفقه الاسلامى ، وأنه انتقل الى الفكر الاسلامى على أيدي رجال من اليهود أسلموا ، غير أنه مما لا شك فيه أن أذهانهم بقيت يعلق بها رواسب من أفكار التلمود لم تلبث أن تسربت الى فكر بعض فقهاء الاسلام (١٣) . ويستدل لامنس وجيوم على ذلك باحتواء بعض الأحاديث الدينية صراحة على الموقف نفسه الذى وقفته الشريعة الموسوية تجاه التصوير على أنه اعتداء على ما الله مختص به . ولا شك في أن بعض أحبار اليهود قد دخلوا الاسلام في حياة الرسول وصاروا من صحابته ورواة أحاديثه مثل عبد الله بن سلام الذى كان أستاذا لأبى هريرة ، ومثل كعب الأحبار الذى تتلمذ على يديه ابن عباس .

غير أنا لا نملك التسليم برأى لامنس وجيوم ومن ذهب مذهبهما على الإطلاق دون تحفظ . حقا أن عددا كبيرا من هذه الأحاديث تردد ما في التلمود نصا وحرفا (١٤) لكننا نرى كثرة من النقوش والرسوم الدينية والفسيفساء ذات الشخصيات الأدمية والحيوانية في معبد دورا وأروپوس (١٥) اليهودى القائم على نهر القرات (٢٤١ - ٢٥٦ م) (١٦) ، وكذلك الرسوم التى نقشت

(١١) مجلة الهداية الجزء السادس والسابع . السنة الثانية . يونية ويولية ١٩١١ من صفحة ٩٨٧ - ٩٩١

(١٢) Isa Salman : Islam and Figurative Art. Sumer, Vol. xxv 1969, No. 1, 2 PP. 59-96.

(١٣) H. Lammens : L'attitude de l'Islam primitif en face des Arts figurés PP. 274-9.

(١٤) A. Guillaume : „ The Influence of Judaism on Islam ” (The Legacy of Israel) PP. 129-153. Oxford 1972.

(١٥) Rostovtzeff : Dura Europos and its arts. PP. 100-126.

(١٦) وتصور نقوشه الجدارية سلسلة حوادث من العهد القديم كالنبي حزقيال وهو في وادى العظام ، وقصة موسي والبنور عليه وخروجه من مصر . هذا الى جانب ما ذكره العهد القديم من وجود كثرة من التماثيل عند بنى اسرائيل مثل « ميخا » الذى كان له بيت اصنام ، والتماثيل المخروط « ترافيم » الذى كان عند داوود ، والتماثيل التى كانت تزين هيكل سليمان .

بكفار ناعوم بفلسطين في القرن السادس الميلادي، فهذه وتلك تشهد بأن العقيدة اليهودية لم تكن تحرم التصوير في خلال الفترة التي سبقت ظهور الاسلام والتي أعقبت ظهوره .

ولكن هل ثمة صلة بين حركة تحطيم الصور المقدسة المسيحية والتحرير في الاسلام ؟ الواقع ان محاولات نسبة هذا الى بيزنطة لا تحمل برهاناً ، فقد ذهب المؤرخون الى ان الموقف الاسلامي المعادي لفنون التصوير قد ظهر اثرًا من آثار حركة تحطيم الصور المقدسة التي بدأت في العالم المسيحي الشرقي عام ٧٢٦ م . هذا بينما ذهب مؤرخون آخرون (١٧) قاموا ببحوث جادة حول حركة تحطيم الصور المسيحية هذه ، الى القول بأن هذه الحركة قد جاءت متأثرة بتحريم الاسلام للتصوير . ومع ذلك فليس من المحال ان يكون الجدل الذي ثار حول هذا الموضوع في العالم المسيحي كان له بعض الاثر على فقهاء الاسلام الذين زامنوا هذه الحركة ثم الذين توسعوا في ترويج الاتجاه المضاد لتصوير الكائنات الحية بين المسلمين خلال القرن الثالث الهجري (١٨) .

ومهما يكن من أمر تأثر أحد هذين الموقفين بالآخر فلسنا نجد قرابة بين هاتين الحركتين ، اذ على حين كانت حركة تحطيم الصور المسيحية حدثاً تاريخياً طارئاً له بداية ونهاية ، كانت مواقف تحريم التصوير عند المسلمين اتجاهها يختلف ظهوره باختلاف الأقاليم والمذاهب ، فلقد كانت مراكز من البلاد التي حُرمت حرماناً يكاد يكون شاملاً من آثار التصوير لتشددها في التمسك بالمذهب المالكي المعادي للتصوير معاداة صارمة . هذا مع العلم بأن عصور تحطيم الصور لم تقتصر على الاسلام وحده أو على فترة تحطيم الصور المسيحية في مطلع القرن الثامن ، بل هي ظاهرة عمت العالم المتحضر كله ، فنحن لا ننسى ما فعله أتباع **ثفنجلروكالقن** في مستهل القرن السادس عشر بالصور الدينية ، وما آتاه كرومويل خلال ثورته في القرن السابع عشر تجاه التصوير الديني .

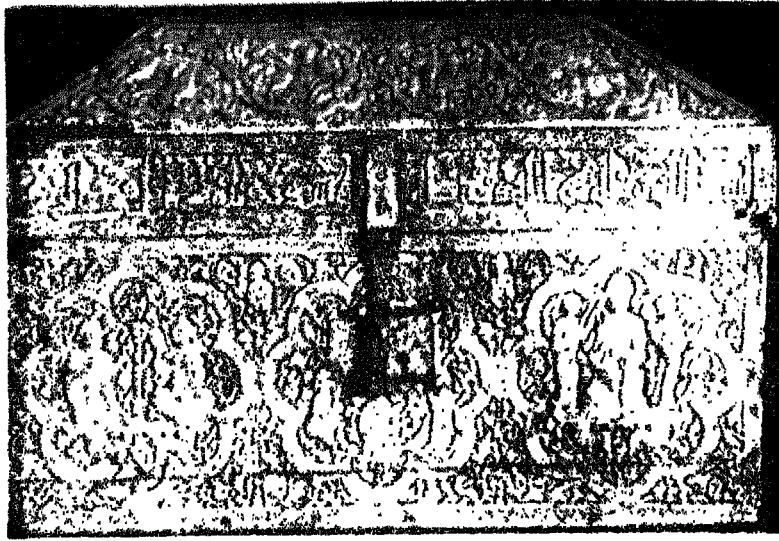
والمعروف ان المجتمع الاسلامي الأول لم يكن معادياً للتصوير شأن الأجيال التالية عندما أصبح تحريم الفن التشكيلي والتصويرى أمراً مسلماً به استناداً الى اجتهادات بعض الفقهاء . وما كاد القرن الثاني الهجري يهل حتى اختفت سماحة الجيل الأول فيما يتصل بالفنون التشكيلية التي رأيناها تأخذ حظها - لا سيما في بلاط الخلفاء الذين كان شغلهم الشاغل هو المتعة - واذا بنا نرى في الأجيال اللاحقة لونا من ألوان الصرامة والتشدد ضد التصوير ، وكان مبعث هذا تلك الآراء التي ذهب اليها بعض مجتهدي الفقهاء والتي كانت تقول بتحريم التصوير .



G. Ostrogorsky : *History of Byzantine state*, translated by J. Hussey, (Blackwell (١٧) Oxford), 138 ff.

Wiet et Hauteceur : *Les Mosquées du Caire* P. 182.

(١٨)



شكل ٣ - صندوق عاجي لعبد الملك المنصور (٣٩٥ هـ) محفوظ بكنيسة بنبلونة العظمى .

(٤)

ولم يعالج الفنانون المسلمون نحت التماثيل على النحو الذى كان عليه الفن اليوناني والروماني وغيرهما من الفنون الشرقية والغربية التي عنيت بعمل التماثيل . واكثر ما رأيناه لهؤلاء الفنانين المسلمين نقوش بارزة الى جانب قلة قليلة من تماثيل من الجص جاءت لا ترقى رقى التماثيل اليونانية والرومانية . ويجدر بنا الانتباه الى ان ندرة المنحوتات خلال الفترة من القرن السابع حتى العاشر الميلادى كانت سمة شائعة في بيزنطة ايضا . ولعل من أهم المنحوتات التي بقيت لنا ، تلك التي وجدت في قصر هشام بخربة المفجر بالأردن ، وتدل صناعتها على تأثرها بالتقاليد السابقة على الاسلام في هذه المنطقة . وربما تأثر الفنان الأموي أيضا بما كان متبعا بالفن الساساني في استخدام الكوى (الحشيات) كخلفية لرسومه أو لتماثيله مع الفارق في التفاصيل ، فملابس الشخصوس مثلا تختلف عن الملابس الفارسية ، كذلك يرى هاملتون أن ملابس النساء وزينتهن تمثل زى العصر .

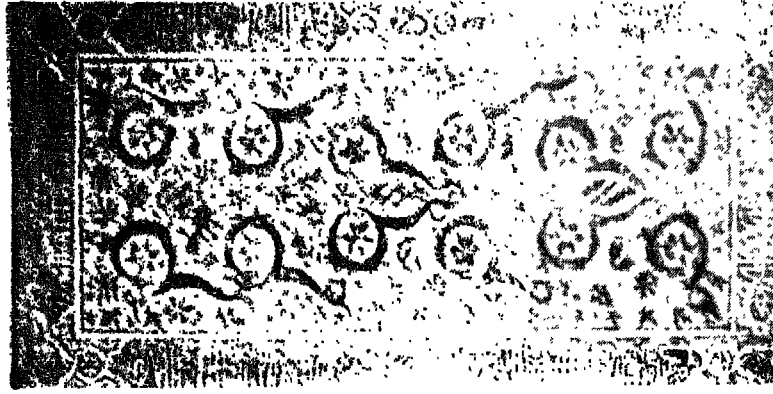
ثم ان المسلمين الأوائل لم يقدموا لفناني البلاد التي فتحوها تقاليد أو أساليب فنية يمكن أن يسيروا على نهجها في انتاجهم الفنى في ظل الحكم الجديد . ولهذا ظلوا يتبعون تقاليدهم القديمة التي نشأوا عليها مع ادخال بعض تعديلات تتفق وما يعتقدون خلال العهود الاولى ، ولم تلبث أن تشكلت ملامح واضحة لفن اسلامى متميز خلال العصر العباسي على غرار ما يظهر على جدران مباني مدينة « سامرا » .

وعلى هذا يمكن القول بأن نحت التماثيل لم يكن شائعا في الفن الاسلامي ، اذ ليس لنا من ذلك الا القليل من نماذج صنعت لتزيين اوانر معدنية أو حافات النافورات مثل أسود نافورة قصر الحمراء بقرنطة بالأندلس التي كانت المياه تنساب من افواهها .



شكل ٤ - سرقسطة . عقد من عقود الجعفرية « قصر بني عود »
محفوظ بمتحف مدريد الوطني .

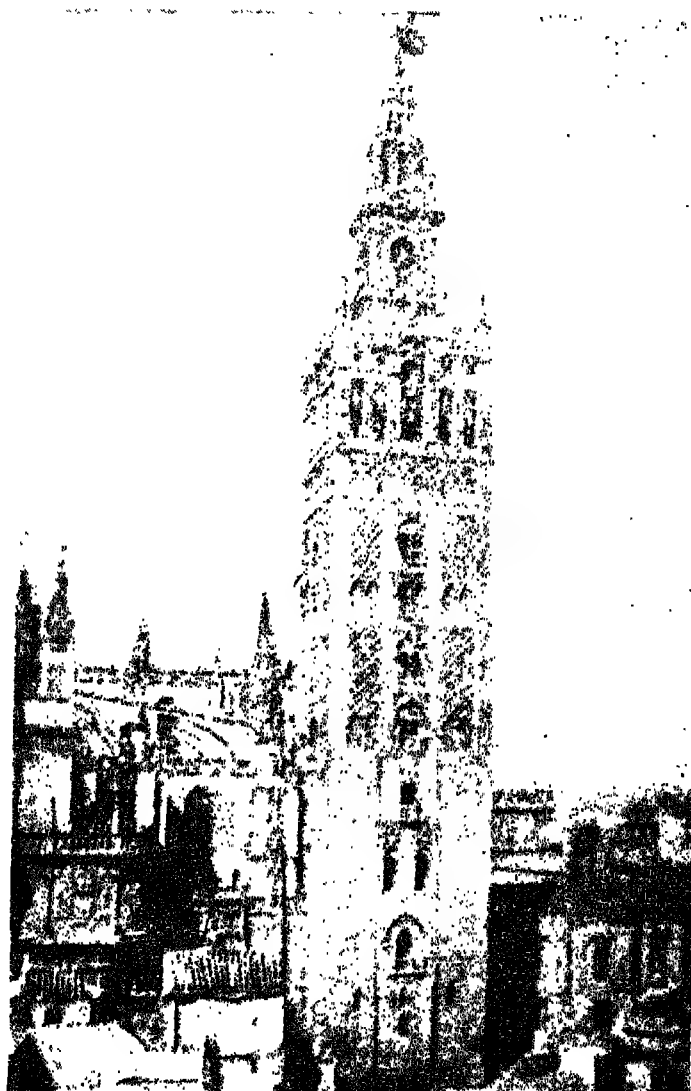
هكذا تباعد الفنانون عن تصوير الأشخاص واتجهت أنظار الفنانين الى الزخرفة الخطية والهندسية والتوريقية ، وهى المجالات التي ازدهر فيها الفن الاسلامي . وان أول ما نلاحظه في فن الترقيع الزخرفي هو أنه وليد فكرة محدّدة عن العالم والحياة ، عن الانسان والله . وتستند هذه الفكرة الى أن الله هو كنه هذا الوجود ، منه بدأ واليه ينتهى ، هو الأول والآخر والظاهر والباطن . ومن هذه النظرة اختلفت فنون الاسلام اختلافاً بينا عن فنون الغرب : فبينما يرفع الفنانون الاغريق والرومان الانسان الى منزلة يمجّدون فيها عثره في تماثيلهم ، نجد الفنان المسلم ينظر الى اعماق الادمى أكثر مما ينظر الى مظهره الخارجى ، رغم ايمانه بأن الله سوّاه فأحسن صورته ، وان الفنان المسلم ليستهن بالعالم المادى ويراه عرضاً زائلاً ، ومتعة فانية ان لامسها لامسها في رفق مؤمناً دائماً بأن الخلود الحقيقى انما هو للروح ، وان كان ثمة ايمان صوفى مسيحى يوازى هذا الايمان استمد جذوره من التأثيرات الافلاطونية .



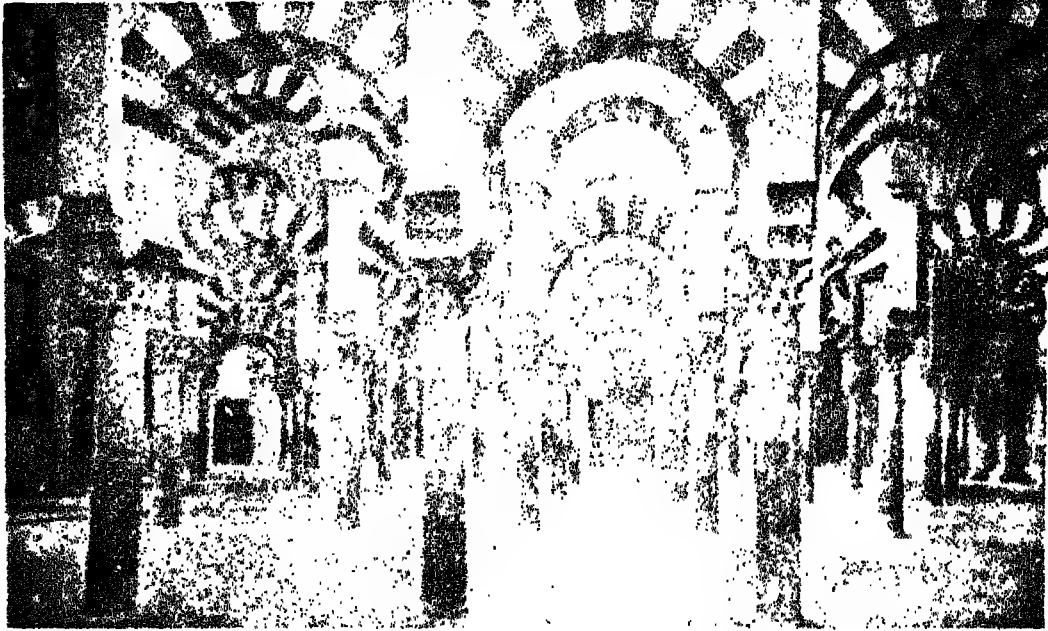
شكل ٥ - لوحة أندلسية من الخزف المذهب (الزليخ) ،
محفوظة بمتحف بلنسية دي دون خوان بومديد .

وقد برع المسلمون أكثر ما برعوا في أربعة أشكال من الفنون أولها التوريق المتشابك وثانيها التحوير وثالثها التلوين ورابعها الكتابة الخطية .

والتوريق المتشابك أو الرقش هو الفن الذى تجتمع فيه الزخرفة العربية، وقد سماه الفريون « أرابيسك » يعدونه بذلك فن العرب الأصيل المذهل . وهذا التوريق هو الاجادة في استخدام الخطوط متلاقية متعانقة ثم متجافية متلامسة متهامسة . ومن الطبيعة يستمد الراقش العناصر الأولى لفنه ، من ساق نبات أو ورقته ، ثم ينضم الخيال الى الاحساس بالتناسب الهندسي ليتكون بعد هذا الشكل الزخرفى الهندسي الذى يرمز الى نفس المسلم في تطلّعها الى الله . وخطوط الرقش ألوان لا تتناهى كثرة ، وكأنها تفضى الى نهاية غير معلومة ، وقد يأتى من هذه الألوان ما لا يخضع الى تناسق فيكون أقرب الى الفن التجريدى الذى ظل مجهولاً عند الأوروبيين الى عهد قريب . والتحوير الذى يمتلىء به هذا الفن هو وليد التوريق المتشابك ، اذ أساسه تشكيل الفنان لما جمع من عناصر فنية بذوقه الفنى ، تشكيلاً تكيفه روحه .



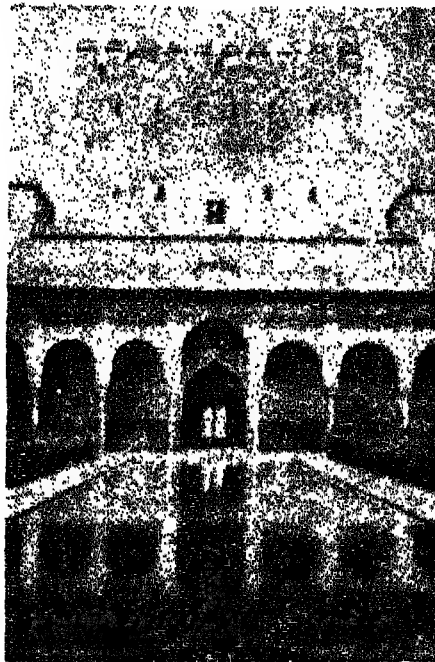
شكل ٦ - منارة جامع اشبيلية .



شكل ٧ - جامع قرطبة ، الجناح القديم الذى انشاه عبدالرحمن
الداخل وولده هشام . (سنة ١٧٠ - ١٧٧ هـ) (٧٨٦ - ٧٩٣ م) .



شكل ٨ أ - الحمراء ، منظر عام لقناة الأسود ونافورتته .



شكل ٨ ب - الحمراء ، بهو الريحاني (بهو البركة) و برج قمارش .

من هذا كانت المبادئ فى الزخرفة الإسلامية بين روح الصور وبين الأشكال الأصلية للكائنات الحية . وإذا نزع الى استخدام مثل ذلك مضطراً فإنه يعتمد الى تجزئة عناصرها ، ثم بنائها على شكل مكرر ، فإذا الشكل وقد تحول الى وحدة زخرفية يسودها التكرار ، ويشيع فيها حس موسيقى رهيف .

وللون اثره الهام فى اضاء اشراق حلو على أشكال الرقش الإسلامى ، كما يكشف عن احساس مرهف بالالوان ، يقترب حيناً ويفترق حيناً آخر عن ألوان الطبيعة ، غير أنه متأثر لا شك بالومضات واللمحات المنبعثة فى خواطر المسلم دالة على صدق الوجدان .

وكذا كان للخط هو الآخر فيضسه بالنبض على يد الفنان المسلم ، اذ كان يحمل اشرف رسالة عن الله تعالى الى نبيه الكريم يستجليها الناس مرسومة مقروءة . واذا كانت تلك رسالة الخط لذا كان هذا التنسيق والتجميل يجمع بين جلالين ، هذا الجلال السماوى وذلك الجلال الدنيوى .

ان هذه النبضات الوجدانية التى القى بها الاسلام فى روح الفنان المسلم والتى تكمن وراء كل عمل فنى اسلامى هى التى جعلت الفن الزخرفى العربى يتألق فى البلاد العربية والمستعربة ، ويجتذب اليه الفنانين المسيحيين فى مصر وسوريا وبيزنطة وصقلية واسبانيا ، فهو فن لن ينطفئ بريقه ، وسيظل هذا البريق ممتدا الى ما شاء الله (١٩) .

غير أن هذا كله لم يحل دون ظهور تيارات معارضة لوجهة النظر المنادية بالتحريم . وهى وان لم تنجح النجاح كله الا أنها لا شك خففت من حدته . ولقد ورثت الامبراطورية الإسلامية مناطق فسيحة سادت فيها منذ آلاف السنين تقاليد الحضارة الفارسية الشرقية واليونانية الكلاسيكية وعقائدها . وهى وان طبعتها بطابعها الا أنها - كما سبق القول - لم تقو على انتزاعها من موروثها كله فبقيت الى جانب ذلك الطابع الجديد آثار من ذلك الماضى العتيق . وكان التصوير الجدارى لحسن الحظ من هذا الذى بقى ، وذلك بجهود الفنانين الذين فصلوا بين ما هو دنيوى وبين ما هو دينى .

ولقد عاونت عوامل اجتماعية أخرى فى الشرق الإسلامى على نمو فن التصوير الجدارى ، منها الفصل داخل الدور الخاصة بين الجناح المفتوح الذى يستقبل فيه الضيوف وبين جناح « الحريم » الذى لم يكن يسمح لغريب أن يدخله فتقع عينه على ما فيه ، الأمر الذى شجع لا شك على تجميل أجنحة الحريم بصور الأشخاص يبدعون فيها كما يشاءون ، فقد كان التصوير المحرم فى الحياة الخارجية تمتلئ به بيوت الحريم . ولا يعني هنا أن نناقش السبب الذى من أجله امتلأت بيوت الحريم بتلك التصاوير التى قصد بها الترفيه عن نساء تلك العصور اللاتى كن شبه حبيسات ولا يرين متع الحياة ، لا يعني أن نسوق هذا السبب ، ولكن الذى يعني هو ان التصوير الذى كان ممنوعاً فى ناحية اذا بنا نراه مباحاً فى ناحية أخرى . ومع ذلك فان الصور الجدارية التى كانت فى أغلب الأحيان تزين قاعات الاجتماع انما تمثل أحياء للتقاليد التى سادت قبل الاسلام فى ايران وأواسط آسيا .

ومع تحريم تصوير الأشخاص صراحة ، بقيت الحمامات العامة تزدان بصور الأشخاص متأثرة في ذلك بما ورثته من تقاليد كانت سائدة قبل الاسلام بقرون ، فلقد رأى المسلمون في طبيعة هذا المكان ما يتيح لهم أن يصوِّروا ، وهكذا أصبحت تلك الأماكن مجالات للمصورين من الفنانين يطلقون فيه العنان لمواهبهم ولايديهم المجال لتصوُّر ما تشاء .

غير أن معظم آثار التصوير الجداري الإسلامية قد اختفت للأسف خلال غزوات التتار لعالم الاسلام وتدميرهم لبغداد حاضرة العرب وروضة الفن الإسلامي ، ولم يبق ما يدلنا عليها غير بعض شواهد تنطق بما كان عليه التصوير في حياة عهد الاسلام الأولى ، ثم قلة من كتب تحدثنا بحديث هذا التصوير .

ثم أن وقفة العالم الإسلامي من التصوير لم تكن على درجة واحدة على مر العصور تحريماً وتحليلاً . ويدلل توماس أرنولد على ذلك بأن تلك الوقفة العدائية للتصوير لم تنشأ إلا متأخرة على يد امام من أئمة الشافعية هو الامام النووي المتوفى بمصر سنة ١٣٣٢ م ، حين حرَّم التصوير ، ماله ظل وما ليس له ظل ، وإن كان قد أحل تصوير النبات وما لا تدب فيه الحياة (٢٠) . ولقد كان النووي فيما ذهب اليه في كتابه «**المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج**» من تحريم تصوير الكائنات الحية يرى أن ذلك محاولة لمجاراة صنع الخالق فيما خلق ، ولا يرى بأساً في التصوير إذا كان زخرفة فحسب . من أجل هذا أباح للمصورين أن يجمِّلوا حماماتهم بتلك الصور البشرية لأن العلة فيها هنا في رأيه كانت للتجميل لا لمجاراة الخالق فيما خلق ، وهو تعليل لا شك يبدو واهياً . ونكاد نمرؤ هذا التراجع من النووي إلى أنه كان تمسّياً مع ما يدين به الرأي العام المصري حينذاك .

ويعتقد أرنولد أن ثمة شاغلاً صرف المصريين في العصر المملوكي عن التصوير لا نعرف سببه كان من أثره قلة المخطوطات التي تضم صوراً بشرية وخلق الخرف منها ، وإن رأينا تحفا معدنية من تحف ذلك العصر المملوكي تحمل شيئاً من تلك الصور البشرية . على أن أرنولد محق فيما ذهب إليه لأننا إذا احصينا المخطوطات الفارسية المصورة خلال ذلك العصر لتجاوزت السبعمائة على حين لم تتمعد في مصر بضع مؤلفات (٢١) .

ومع ظهور الدولة الأموية كان الفكر الإسلامي قد أخذ يلقي عن اليونانية والقبطية ، وذلك بفضل ما ترجم من نصوص كثيرة من هاتين اللغتين إلى العربية . ومن تلك النصوص ما كان يحمل صوراً ، وإذا هذه الصور تنقل بدورها إلى العربية ، بعد أن أضفى عليها طابع عربي . وهكذا أخذ الفكر يتفتح للتصوير كما تفتح لغيره مما تضمنته النصوص ، فأخذ الناس يأثسون تدريجاً إلى التصوير ويتخففون من هذا التزمّت لا سيما أن التحريم لم يكن مدعماً بأدلة حاسمة ، وكان

(٢٠) قد يجادل بعض الدارسين في أن النووي كان مشوَّش الفكر ، بدعوى أنه اقتصر في عمله على جمع الأحاديث دون أن يضيف إليها رأياً أو تعليلاً .

(٢١) مثل مخطوطة «**مقامات الحريري**» بدار الكتب الوطنية بقبينا ، والمخطوط المصور في «**تعليم فنون القتال والفروسية**» من أواخر عهد المماليك الشراكسة ، ورسالة «**دعوة الأطباء**» و «**كيلة ودمنة**» وكتاب «**الحيوان**» للجاحظ و «**كشف الأسرار**» للمقدسي من عصر المماليك البحرية .

للايحاءات الفلسفية تأثير كبير على كافة الترجمات من اليونانية سواء ما كان منها يدور حول الناحية الدينية أو العلمية ، فقد احتدم الجدل حول الآراء الواردة فى النصوص اكثر مما دار حول التصوير نفسه .

وقد ذهب ((ماسينيون)) فى تفسير القرار الذى أصدره الخليفة يزيد بن معاوية عام ٧٢٣ م بتحريم التصوير الى أنه كان وليد الرغبة فى حرمان المسيحيين (المشركين) من أقوى الأسلحة التى تعمل على تثبيت عقيدتهم تمهيدا لفتح قلوبهم للإسلام ، وأنه لم يكن تحريما للتصوير ودعوة الى نبذه . وكما ذهب ما سينيون الى هذا ذهب الى أن الراى القائل بتحريم التصوير للخوف على المسلمين من الارتداد الى الوثنية رأى غير وجيه ، اذ هو يصور لنا المسلمين الأول الذين كانوا أقوى ما يكونون ايمانا على حال من الضعف والشك تكاد تردهم عن دينهم الذى اهتموا اليه عن عقيدة .

وهكذا نرى العالم الاسلامى الذى عاش تنازعه آراء الفقهاء لم يحجم عن التصوير ، ولكنه كان فيما يأخذ فيه من ذلك بين الاقبال والاعراض ، يستوى فى ذلك المسامون أنفسهم ومن يعايشهم من أصحاب الديانات الأخرى .

ولقد شاهدت خلال تجوالى بين عدد من مزارات الأئمة فى منطقة قزوین شمال غربى ايران، مجموعة الرسوم التى تصور علي بن أبى طالب وولديه على نهج بدائى يتفق مع طابع التصوير الفارسي فى أواخر العصر الصفوى ، معلقة على السياج الحديدى المحيط بالأضرحة، وما يكاد المرء يلحظ القناديل المضاءة ورائحة البخور التى تملأ الأجواء حتى يخيل اليه أنه يدلف الى كنيسة بيزنطية لا الى ضريح اسلامى شيعي .

وقد نشرت مجموعة من صور الامام علي المنقوشة على سقف مزار الامام زاده فى مدينة آمول بشمالى ايران ، ومع أنها صريحة فى انتمائها الى القرن التاسع عشر ، الا أنه من المحتمل أن تكون تجديدا لرسوم قديمة كانت قد بليت فردها المصور الى حالتها الأولى بريشته . واثا لنجد مثل هذا التجديد فى صور الامام علي وولديه الحسن والحسين المنقوشة على ضريح الامام زيد بمدينة اصفهان التى رمت عام ١٦٨٥ - ١٦٨٦ م حيث تصور جانباً من مأساة كربلاء حين دهم الحسين وأخاه غير الشقيق العباسى وانصارهما خصومهما، كما دهموا معهم نساء أسرته التى يقال أنه كان من بينهن سكينه وزبيدة ابنتا الحسين ورقية شقيقة الامام علي .

ورأيت فى ايران صور الرسول محمد عليه الصلاة والسلام والامام علي تتصدر الأماكن العامة، يضعها الناس فوق صور الشاه والامبراطورة اجلالا وتقديرا ، وقد تكون مستنسخات لپورتريهات مصورة أو لموضوعات مسيحية رسنمها فنانوا أوروبا فى أواخر القرن التاسع عشر ، ويصير بعضها الامام عليا وحده ، وبعضها يصوره مع أمته وهو طفل ، غير أن الصور المنسوبة اليه لا تحكى فى جملتها شيئا من ملامحه الحقيقة بطبيعة الحال .

- ٥ -

وفي الحقيقة أن التصوير الدينى لم يلق حظاً من التشجيع في العصور الإسلامية الأولى مثلما لقي عند البوذيين والمسيحيين ، فلم تبد المساجد مزينة بصور دينية ، كما لم نر التصوير مستخدماً في أغراض تعليمية أو تربوية أو تهذيبية دينية إلا بعد القرن الرابع عشر .

وعلى الرغم من ذلك ، ومن عدا بعض رجال الدين ، ومن عناد المتزمتين فقد بدت بعض ملامح دينية في ميدان التصوير الإسلامي ، وطلب إلى المصورين تسجيل مشاهد دينية مختلفة ، وأغرامهم هذا الاتجاه اليهم بتناولهم تصوير الرسول . على أنه على هذا فإن صور الرسول إذا قيست بصور المسيح في العقيدة المسيحية فإنها تكون من الندرية بمكان . والقائلون بتحريم التصوير عامة يرون فيما يرون من أسباب تحريمه أن في هذا محاكاة لصنع الخالق ، فما باله إذا كان يصور شخصيات مقدسة . وهذه الندرية في صور الرسول هي - كما نرى - مردّها إلى الهيبة والإجلال أكثر مما هي إلى عناد المتزمتين .

كذلك انعدمت الرعاية والتوجيه في مجال التصوير من قبل أئمة الدين على عكس ما جرى عليه أسلوب السلطة الكنسية في العقيدة المسيحية ، ولم يرد في الأدب الإسلامي كتاب موجه على غرار ذلك المؤلف المتداول « ايقونوغرافيا » الذي وضعه **پانزيليوس** في جبل أثوس وجمع فيه التوجيهات التي يلتزم بها المصورون البيزنطيون ، أو على نهج التوجيهات التي اتفق عليها رجال الدين في الكنيسة الروسية لتصوير الأيقونات خلال القرن السادس عشر .

وعلى حين كانت وسائل التعبير الفني لدى البيزنطيين بعد انتهاء حركة تحطيم الصور صريحة وجليّة كانت تلك الوسائل عند المسلمين ضمنية وخفية . ومن أجل هذا كان ما صدر عن الفنانين المسلمين غير ملتزم بقاعدة ولا مقيد بأسس . ولهذا لم يكن من اليسير أن نستنبط قواعد ايقونوغرافية (٢٢) كاملة تواضع عليها المصورون المسلمون ، إلا أنه على الرغم من هذا فقد استطاع **ريتشارد انتجهاوزن** أن يفتح لنا الطريق بذلك الجهد الجبار الذي بذله فكشف لنا عن بعض تلك القواعد الايقونوغرافية المتواضع عليها في رسم حيوان الكركدن (٢٣) ورمز الهلال (٢٤) . وقد استطعنا بالنظر الفاحصة أن نكشف عن بعض تلك القواعد ونتعرفها ، مثل تصويرهم للبراق واستخدام الهالات حول رأس الرسول عليه السلام . وإذا كان الإنجيل قد مد مصوري المسيحية بمضمونهم يصورونه منذ الفترات المبكرة من تاريخ الفن المسيحي فلم يقدم المسلمون على تصوير القرآن ، لأن أكثر مفكرى الإسلام نبذوا هذه الفكرة نبذاً .

(٢٢) ايقونوغرافية هي قائمة الموضوعات التي بها حضارة من الحضارات أو يشغل بها عهد من العهود أو يعالجها فنان من الفنانين . ومن ثم فهي تختلف عن قائمة المنجزات الفنية التي تشمل عدد الصور أو التماثيل أو الأعمال الفنية التي تمت خلال حضارة من الحضارات أو عهد من العهود أو بواسطة فنان معين .

(٢٣) انظر Ettinghuasen : The Unicorn, Freer Gallery of Art Occasional Papers. Vol. one No. 3 Washington 1950.

(٢٤) انظر مادة الهلال في دائرة المعارف الإسلامية صفحة ٢٨١ إلى ٢٨٥ .

وليست تلك التصاویر التي تبدو متصلة بالدين بسبب هي دوما من التصاویر الدينية بل قد تكون لفرض أبعد من هذا وأعمق ، فمن المستبعد أن تعد لوحات الفنان « جوبا » الدينية ، تصويرا دينيا بمعناه المعروف ، وأن كانت له بعض اللوحات الصورة ذات الموضوعات الدينية الصريحة ، فمما لا شك فيه أن جوبا لم يقصد بهذا أن يعرب عن تبجيله للكنيسة أو أن يثير بذلك عاطفة دينية في نفوس الناس ، بل كان همه الأكبر التعبير عن أحاسيس أخرى للناس لا سيما تلك الأحاسيس التي تنفّر من القسوة وتستنكر البطش . هكذا كان جوبا بارعا في تصوير المشاهد الإنسانية المثيرة الراخرة بالعواطف مستعليا في ذلك عن ضيقه بالمجازر البشرية أكثر من استملائه عن العقائد الدينية ، ولذا جاءت تصاويره الدينية دون مستوى تصاويره الأخرى .

وصورة الملاك المجنّح ، على سبيل المثال ، قد تكون من التصوير الدينى كما قد تكون من غيره ، فشتان بين ملائكة « فرا أنجيليكو » التي تفيض روحانية وسموا وبين ملائكة « بوشيه » التي تكاد تكون كيويديات حسية تذكرنا بخدور الغانيات . أن ورع فرا أنجيليكو يتبدى للوهلة الأولى من ملائكته ، على حين ينهج بوشيه نهج فناني القرن الثامن عشر الذين لا يهتمون بالشعور الدينى بمقدار اهتمامهم بالزخرفة ، فقد جردت كيويديات المخادع الرموز الدينية من كل ما لا يتفق والعنصرين التصويرى والزخرفى . واثنا لجذب بعض المصورين قد استخدموا التصوير للتعبير عن نظرهم الصوفية مثل « هيرونمس سوش » و « بوتيتشيللى » الذين رسما مجموعة الصور التي تزين الكوميديا الالهية لدانتى ، على حين انبرى غيرهما لتزيينها لفرض فنى بعيد كل البعد عن القصد الدينى مثل « سلفادور دالى » ، وهم في ذلك لم يجعلوا الدين غرضهم الأول ، بل كانوا يهدفون الى التحقيق الوظيفى للصورة .

ومن قبل ظهور التصوير الدينى فى الاسلام كان ظهوره فى المسيحية هادفا الى اغراض تعليمية .
وكانت التكوينات المستوحاة من الكتاب المقدس تصور لتعليم المشاهد وتلقينه احدى العظات الدينية . والمسيحية كما نعلم تقوم على فكرة تجسد الرب فى المسيح ، فهو المثل الأعلى والقُدوة التي يقتدى بها المسيحيون ، وحياة المسيح ذات دلالة خلقية ودلالة روحية رمزية لأنها تصور كشف الرب عن ذاته للعالم ، وهذا هو الأساس الذى استند اليه مبجلو الأيقونات (٢٥) البيزنطيون فى القرن الثامن فى دفاعهم عن استخدام الصور فى صميم النصوص المتعلقة بالأسرار المسيحية . ولقد كانوا يرون فى الصور أهم وسيلة لا يصال تعاليم المسيحية الى الأميين وتلقينهم مبادئها ، فاستخدموا المشاهد التي تصور حياة المسيح وآباء الكنيسة وأنبياء العهد القديم من أجل شرح تعاليم المسيحية اللاهوتية وتأسيس الفضائل الخلقية ، ثم وسعوا نطاق التصوير حتى شمل مناظر من حياة القديسين وعلماء الكنيسة وشهداء المسيحية الذين ذاقوا العذاب فى سبيل عقيدتهم هادفين الى تجسيد فضائلهم وتمجيد بطولاتهم لحث المسيحيين على الاقتداء بهم واحتذاء حذوهم . هكذا كان هدف التصوير الدينى عند المسيحيين تعليميا يرمى الى تمجيد القدوة لا الى تقديس الصورة .

(٢٥) الأيقونة فى الكنيسة الشرقية هي تصوير يمثل قديسا ، أو من اضيفت عليه صفة القداسة ، وبالتالي فقد اكتسبت هذه الأيقونة فى اغلب الاحيان صفة القداسة ، فيجلها الناس ويعظمونها ، مثلها فى ذلك مثل القديس نفسه .

والأمر في الإسلام يختلف عنه في المسيحية ، فالقرآن الكريم هو كتاب تشريع قبل كل شيء ، والأنبياء ليسوا غير بشر أوحى إليهم ، وما محمد نفسه إلا « رسول قد خلت من قبله الرسل » . وهو وإن كان خاتم الأنبياء والمرسلين لكنه بشر لا يتميز عن غيره من البشر إلا بحمله رسالة ربه ، وما كان للمسلمين أن يعبدوه أو يؤلهوه . من هنالم يكن ثمة مجال للشبه بين محمد في نظر المسلمين ، والمسيح في نظر المسيحيين ، إلا من طائفة المسيحيين التي آمنت بالطبيعة الواحدة للمسيح ، وحملت على من آله المسيح أو عبده ، وهؤلاء قد حرموا تصوير المسيح كما حرم المسلمون تصوير الله* .

ولقد جاءت تعاليم القرآن الدينية والروحية صريحة واضحة تُعَدُّ مبادئ مقررة ، وهذا مما حال بين المسلمين في صدر الإسلام وبين رسم صور إيضاحية لنصوص القرآن . وكذلك كانت الحال في تصوير حياة النبي وصحابته ، ولم يحجم المصورون في بادئ الأمر عن تصوير الرسول لأن تصويره كان محرماً بل توقيراً واجلالاً ، ودليل ذلك استخدام الشعلة النورانية حول رأس النبي صلى الله عليه وسلم وغيره من الأنبياء منذ أواخر القرن الرابع عشر ، ثم إضافة النقاب إلى وجهه في نهاية القرن الخامس عشر تمييزاً له وتبجيلاً . ولقد فاضت في المجال الأدبي مجموعة من القصص التي تدور حول قصص القرآن مثل قصة يوسف عليه السلام مع امرأة العزيز التي اشتهرت باسم قصة « يوسف وزليخة » ، غير أن هذه القصة بكل ما أضافه إليها الكتاب الصوفيون من تفاصيل ، وبكل ما أمدت به المصورين من مادة للتصوير لم يعدها المسلمون غير عمل فني لا علاقة له بأي موضوع ديني .

• • •

- ٦ -

ويرى توماس أرنولد وغيره من كبار المؤرخين أن التصوير الديني في الإسلام يقف عند تصوير القصص الدينية المتصل بشخصيات مقدسة كمحمد وعيسى وإبراهيم وغيرهم ، غير أن هذا في رأينا جانب واحد فحسب من التصوير الديني الإسلامي . أما الجوانب الأخرى فأولها ما يهز المشاعر بما هو قدسي سواء أكان هذا عن احساس للمصور أو عن احساس للمشاهد ، وثانيهما التصوير الخاص بالمواعظ والعبر التي شاعت في كتب الصوفية ، وثالثها التخويف بالنار والقاء الخشية والترغيب بالجنة وحفز النفوس إلى الطاعة (٢٦) .

ولأرنولد رأى في التصوير الديني الإسلامي يسوقه في كتابه « التصوير في الإسلام » ، فيقول أنه لم تكن هناك تقاليد تاريخية للتصوير الديني في الإسلام أو أي تطور فني في تمثيل الأنماط أو أية مدارس فنية للتصوير الديني ، كما لم يكن هناك أي توجيه على الإطلاق من رجال الدين للمصورين . وربما كان هناك بعض العذر لأرنولد حين ساق هذا الرأي ، فنحن نعلم أن ثمة تقاليد لتصوير وتمثيل الشخصيات الكلاسيكية مثل أرسطو وأفلاطون تعود إلى القرن الثالث ق. م ،

(٢٦) لروت عكاشة : تاريخ الفن ، التصوير الإسلامي المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت . تحت الطبع .

وهكذا الحال مع تماثيل قيصر أوغسطس وشيشيرون ، وكذلك كانت سائر المستنسخات الرومانية لتماثيل الشخصيات اليونانية نسخا طبق الأصل من النماذج الأصلية . كما واصل فنانون عهد النهضة الأوروبية استنساخ النماذج الكلاسيكية ، فنجد رافائيل على سبيل المثال يستنسخ في لوحته الشهيرة « مدرسة أثينا » قسما من الفلاسفة الكلاسيكيين . وهكذا يصبح من السهولة تمييز هذه الشخصيات في اللوحات التي صوروا عليها تلقائيا . وهذا لا ينطبق على الفن الاسلامى ، فالفنان المسلم لم يعمل وفقا لنموذج حتى أمامه ، كما أنه لم يكن لديه أى نموذج يمثل الشخصيات الدينية .

أما ما يتصل بافتقار الفن الدينى الاسلامى الى المدارس المتعددة فيبدو أن أرنولد قد ساق هذا الحكم قبل اكتشاف كنوز التصوير التركى التي ظلت حتى وقت قريب جدا مجهولة . ويمكننا أن نميز بين المدارس المختلفة اذا تتبعناها تاريخيا فنخرج علينا مدرسة العراق بأساليب تختلف في الشمال عنها في الجنوب . ثم نشهد اختلاف الأسلوب وتميزه بين مراسم هراة وبخارى وشيراز ومدارس العهد الصفوى والمدرسة التركية العثمانية .

ومن غير المحتمل أن تكون قد نشأت أثناء القرون المبكرة في العهد الاسلامى أية محاولة لتصوير أحداث التاريخ الدينية ، فلا ينتمى أى من النماذج التي وصلتنا الى تاريخ متقدم على القرن الرابع عشر . وبالتالي لم يكن لمصورى تلك الفترة أو ما بعدها أية تقاليد للفن الدينى يصوغون انتاجهم على نمطها ، فأقدم مثال بلفسان تصوير شخص محمد عليه السلام ورد في رواية تاجر عربى يدعى بن هبار كان قد رحل الى الصين في القرن التاسع ، وروى حديثا جرى بينه وبين امبراطور الصين الذى سألته عما اذا كان يود رؤية صورة للنبي . وسرعان ما احضر ضابط بالبلاط صندوقا يحتوى على صور الانبياء مثل نوح في فلكه ، وموسى بين بنى اسرائيل وعيسى ممتطيا حمارا وبرفقتة الحواريون الاثنا عشر ، ومحمد عليه السلام على جمل ومن حوله صحابته (٢٧) .

ومن الجائز أن تكون مثل هذه الصور قد اعدتها في الصين بعض اتباع النساطرة المسيحيين ممن استقر بهم المقام في تلك البلاد خلال القرن السابع (٢٨) وثمة ما يدل على أن المصورين المسلمين أو غير المسلمين كانوا ينزعون أثناء عملهم في خدمة مواليتهم المسلمين الى نسخ أو اقتباس الصور الدينية المسيحية في أغراضهم الخاصة . فاذا كانوا من المسيحيين فلا غرابة في الأمر ، وان لم يكونوا فعلى الأرجح أنهم وضعوا الاعمال الفنية المسيحية نصب أعينهم .

وأول نماذج صور الرسول التي وصلت إلينا هي تلك التي في نسخة « جامع التواريخ » تأليف رشيد الدين (٢٩) . وهذا الرأى عارضه المرحوم بشر فارس ذاهبا الى أن ثمة صورة للنبي صلى الله عليه وسلم في وجه الورقة الثانية من نسخة مخطوطة من كتاب الأغاني لأبى الفرج

(٢٧) المسعودى : مروج الذهب جزء اول ص ٣١٥ - ٣١٧ .

(٢٨) مينجانا : انتشار المسيحية المبكر في اواسط آسيا والشرق الاقصى ص ٢١ (مانسستر سنة ١٩٢٥) .

(٢٩) تمتلك الجمعية الآسيوية الملكية في لندن جزءا من هذا الكتاب محفوظة الآن بالمتحف البريطانى ، كما تحتفظ مكتبة جامعة أدنبرة بجزئه الآخر ، وثمة أجزاء أخرى مبكرة في برلين وفيينا واستنبول .

الاصفهانى المحفوظة بدار الكتب المصرية بالقاهرة يرجع تاريخها الى عهد أوغل فى القدم من تاريخ نسخة جامع التواريخ (٢٠) .

وقد عرض « وايس » لراى بشر فارس بالتنفيذ بحجج قوية فى مقال له عن التصوير الاسلامى نشر فى مجلة برلينجتون فقال: ان منمنمة كتاب الأغاني لا تصور النبى محمد مع وفد نصارى نجران كما ادعى بشر فارس وانما تصور اتابك لؤلؤة الموصل الذى انجزت من أجله نسخة الكتاب عام ١٢١٧ على وجه التقريب .

والصور التى تبدو فيها ملامح النبى واضحة مكتملة غاية فى الندرة ، وترجع فى الأكثر الى فترة مبكرة ، مثال ذلك صوره الواردة « بجامع التواريخ » فى مستهل القرن الرابع عشر .

وابتداء من اواخر القرن الرابع عشر او ربما قبل ذلك بقليل تميزت صور الرسول بهالة من النور وكأنها شعلة نورانية شبيهة بالهالة المثلثة فى صور بوذا وتمائله مثل صور مخطوطة معراج فامة .

ومنذ اواخر القرن السادس عشر جرى العرف على رسم خمار فوق وجه النبى عليه الصلاة والسلام يسدل من الجبهة حتى الذقن لحجب ملامحه توقيرا لشخصه ، وربما لارضاء اصحاب الراى المتشدد مثل لوحة الرسول وابى بكر وعلى من مخطوطة سير النبى (٣١) ، ومثل منمنمة اسراء الرسول بمخطوطة « يوسف وزليخا » للشاعر جامى (٢٢) وبمخطوطة « خمسة » للشاعر نظامى (٢٣) ويبدو فيها الرسول فوق ظهر البراق ، والسماء صافية فى زرقة أخاذة وقد غشتها رقائق من السحب ذهبية ، واحتشدت الملائكة من حول الرسول بين مقدم هدايا وبين نائر فى طريقه بين يديه أحجار الجنة ، وبين حامل اليه البردة الخضراء رمز النبوة ، وبين حاملي المباخر تعطر الجو بين يديه ، ويبدو جبريل فى مقدم الصورة وهو يحث الخطى وعليه دلائل الابتهاج بمقدم الرسول (٢٤) .

وفى نسخة ترجع الى القرن الثامن عشر من مخطوطة « بوستان » للشاعر سعدى يظهر الرسول فى احدى الصور متطيا البراق متلفعا فى غلالة فضفاضة قد غطت جسمه كله .

ثم كان بعد ذلك أن رأينا المصورين يمعنون فى توقير النبى فلا يظهرونه جسما بل يجعلونه هالة من نور ، كما نراه فى مخطوطة « حملة حيدر » (٢٥) ، وهى منظومة تروى بالشعر سيرة

(٢٠) بشر فارس : منمنمة دينية تمثل الرسول من اسلوب التصوير العربى البغدادى . مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية القاهرة ١٩٤٨ .

(٢١) بالكتبة العامة بنيويورك مجموعة سينسر .

(٢٢) محفوظ بدار الكتب المصرية .

(٢٣) بالمتحف البريطانى عام ١٤٩٥ م

(٢٤) ثمة استثناءات بدا فيها وجه الرسول جلى الملامح خلال هذه الفترة مثل صور مخطوطة روضة الصفا ليرخواند ١٦١٦ م المحفوظة بمتحف الفن الاسلامى بالقاهرة .

(٢٥) المحفوظ بدار الكتب القومية بباريس عام ١٧١١ م .

النبي والخلفاء الراشدين ، ويتمثل النبي في كل صورها هالة نورانية دون ابراز لآى جزء من اعضاء الجسم .

• • •

- ٧ -

وما من شك أن المصور حين يملأ في تصاويره يملأ عن عوامل مختلفة منها تلك الانتفاضة التي تمتلئ بها جوانحه عند رؤية مشهد من المشاهد تقع عليه عيناه أو عند سماعه خبراً من الأخبار ترتعد له مشاعره وتضطرب عواطفه ، أو عند احساسه بما يضيق به أو يفرح له . هذه العوامل كلها التي تثير الخواطر في نفس المصور فيعتلج بها وجدانه هي على القطع الاثر الاول الذي ينشئ المصور ويهيئ فيه استعداد الموروث والمكتسب لأن يكون مصوراً ولأن يكون مبدعاً . وإذا فقد المصور هذا الاحساس الذي يتأثر بما حوله فهو لا شك فاقد ذلك الابداع الذي يجمّل به عمله فيرضى نفسه ويرضى من يشاهده عمله .

والمصورون كلهم ليسوا على هذا النمط ، اعنى ليسوا كلهم سواسية في التأثير بما حوّلهم بل هم على ذلك درجات . وعلى هذا الاختلاف في الاحساس يجيء الاختلاف في الابداع فمنهم من لا يهز مشاعر المشاهد كما لا يحمل ما يدل على اهتزاز مشاعر المصور نفسه . فالتصوير اذا عددناه فناً نشترط فيه أولاً أن يجمع بين العميق والموغل والعمق السطحي . أما اذا خلا منهما فهو عمل شكلي بحت ، ولا نستطيع أن نعهده من الأعمال الفنية ، فالفن ما خلق وما عاش الا لصلته بالمشاعر ولصلته بالاحاسيس النفسية ، يتصل بـمشاعر المصور واحاسيسه أولاً ، ثم يتصل بـمشاعر المشاهد واحاسيسه ثانياً . وعلى قدر ما تهتز له نفس المصور واحاسيسه كذلك تهتز له مشاعر المشاهد واحاسيسه ، فاجماع المشاهدين على عمل مبدع من التصوير هو اجماعهم على نفس مبدعة للمصور . والمنمنمات التي تضمها أجزاء مخطوطتي سير النبي (٢٦) وزبدة التواريخ (٢٧) تتفق كل الاتفاق وما اعرض في هذا المقام .

• • •

وحين دخل فن التصوير الى الحياة الاسلامية كان لا بد له أن يعالج تلك الحياة من جميع نواحيها لا ينفرد بناحية دون أخرى شأنه في ذلك شأن أى فن لا يقتصر على أمر دون أمر . واذ كنا قد رأينا فيما عرضنا أن هذا الفن التصويرى قد اقتحم أمنع معقل في الحياة الاسلامية وهو تعرضه لتصوير الرسول وما يتصل بحياته على الرغم من تلك المشادات الكثيرة التي جرت حول اباحته وتحريمه فان فن التصوير وجد لنفسه ما يبرر به التعبير عن تلك المشاعر التي تفيض بها نفوس المصورين والتي رأى أنه في تعبيره عنها بالصورة انما يقدم عملاً يقنع ويفنى اقناع الكلمة وغناءها .

(٣٦) سير النبي عام ١٥٩٤ م بمتحف طوب قابو سراى باستنبول .

(٣٧) زبدة التواريخ ١٨٥٣ م بمتحف الفن الاسلامى باستنبول .

وما من شك في أن المصور المسلم لم يكن يصدر عن نزعة تخالف أوامر الدين فيما يعتقد ، بل كان يصدر وهو مؤمن بأنه يساند كل من تصدى للرسالة الدينية بقلمه ولسانه . ولقد استقر التصوير الاسلامي بعد تلك الخطوات الأولى المضطربة التي عاشها بين اقدام واحجام ، حتى اذا ما استوت له كلمته واطمأن له أمره رأينا له تلك الكثرة الكثيرة من تصاوير تتناول نواحي مختلفة منها الجانب الوعظي أيضا ، الذي يحمل عظات تجرى في بيئة أبطالها افراد حقيقيون أو اناس متخيلون ، ويجد المصور في هذا وذاك ما يثير خياله ويحرك وجدانه ، وتتمثل فيه العظة الهادية والعبرة المرشدة والنصيحة الموجهة ، فإذا هو ، بعد أن تمتلئ نفسه بهذا كله ، يبرزه لنا في تصاوير تعبر عن هذا الوجدان وتلك المشاعر وهذه الأحاسيس . وقد وقعت على كثرة من تلك الصور التي تساندني في عرضي هذا ، بعضها ما أنا مسبوق اليه وبعضها لم أسبق اليه مثل ما جاء من تصاوير في نسختي منطلق الطير لفريد الدين العطار (٢٧) ونسخة مثنوى جلال الدين الرومي (٢٩) . وسيجد القارئ كيف استلهم المصورون شاعرية هذين العملاقين فانطلقت فرشاتهم محلقة في سماء تلك الأعمال المبدعة منجزة بذلك لوحات لا تقل روعة وشفافية ورقة عن النص الشعري .



ولعل من تلك الجوانب التي تتسع لخيال المصور الاسلامي ويبدع فيها أيما ابداع ذلك الجانب الذي يمس الجنة ترغيبا والنار تهديدا ووعيدا . ولقد حفلت الكتب ، سماوية واخبارية ، بأوصاف للجنة من أنهار من لبن وعسل مصفى ومن نخيل وأعناب ومن قصور شاهقات وحور عين ، الى غير ذلك مما تشتت في الأنفس ، ثم كم حفلت تلك الكتب أيضا بأحاديث عن النار تهول الأنفس وتفزع القلوب من ذكر لزبانية غلاظ شداد وذكر للمعذبين الأثمين وما يلقون من هول .

هذا المجال الخصب المليء بتلك الصور الواعظة رشدا ونهيا كانت فيها فسحة للمصور ليلبدع ويصور مستوحيا من خيال المسلم المؤمن بهذا كله فيضفى على النعيم جلالات بعد جلال ، وعلى العذاب نقمة بعد نقمة ليبلغ صورته من النفس عالم تبلغه عبارة الكاتب ، فجاءت تلك الصور عن الجنة والنار في السموات وتنقل الرسول بينها لتحوى أجل العظات ترغيبا وأشد العبر ترهيبا ، مثلما جاء في تصاوير مرقعة بهرام ميرزا (٤٠) ومخطوطة معراج نامه (٤١) التي تضم صفحات مضيئة من تراثنا الفني الاسلامي من نتاج زمن كانت الروحانية الاسلامية والصوفية الدينية تتدفقان في نفوس المسلمين وتحيي فيها منابع الابداع ، فاذا بهم يخلقون من الأعمال الفنية ما يفرض نفسه على الخلود ضمن التراث الانساني وتتسابق الى اقتنائه متاحف العالم (٤٢) .

(٢٨) بدار الكتب القومية بباريس وبتحف التروبوليتان بنيويورك .

(٢٩) بمتحف الفن الاسلامي بالقاهرة .

(٤٠) بمتحف طوب قابو سراي باستنبول .

(٤١) بدار الكتب القومية بباريس .

(٤٢) ثروت عكاشة : معراج نامه ، اثر اسلامي معصور . دار النهار بيروت . تحت الطبع .

السرطان، مشكلة القرن العشرين

د. محمد نبيل رياض

نظرة الى الماضي

الزمن بعض الاوعية الدموية والعروق المتشعبة على السطح الخارجى للجلد ، مما يجعل الورم يأخذ شكل سرطان البحر ذى الاقدام المتعددة الذى يلتصق بثدى المرأة حتى يقضى عليها ..

وقد نقل جالين فى كتاباته بعض الافكار الخاطئة عن العلماء الذين سبقوه وعاشوا فى عصر ابقراط ، حيث كان يعتقد بان سبب هذه الاورام هو تحول مادة الصفراء التى يفرزها الكبد الى اللون الاسود ، ثم احتباسها داخل الجسم، وعدم خروجها منه . وقد دفعهم ذلك الى محاولة علاج الاورام السرطانية بواسطة

كان العالم الاغريقى جالين Gallen الذى ولد عام ١٣٠م اول من وصف « الاورام » وكانت له دراية كبيرة بالتشريح، ولكنه كان يعتبر الاشياء التى تختلف فى المرأة عن الرجل ، مثل الثدى أو الرحم المتضخم بسبب الحمل ، من الاورام الطبيعية فى الانسان !! وبالرغم من ذلك فقد تمكن من وصف بعض الاورام الخبيثة بدقة شديدة، وكان اول من اطلق عليها اسم السرطان Cancer وذلك لما لاحظته بان الاورام التى تنمو فى ثدى المرأة تظهر عليها بعد فترة من

العلاج أو الجراحة في حالة الاورام لانها تسرع
بوفاة المريض اما عدم العلاج فيطيل الحياة ! »

وقد وضع **جالين** التصنيف التالى للاورام:

(١) الاورام الطبيعية

Tumores Secundum Naturam

وهى تشمل ثدى المرأة والرحم اثناء
الحمل .

(ب) الاورام ذات المنشأ الطبيعى
Supra Naturam والمثال الواضح لذلك
تضخم العظام المكسورة بعد أن يلتئم
الكسر .

(ج) الاورام غير الطبيعية Tumores
Praeter Naturam وهى تشمل الالتهابات
وحالات الاوديما أو تجمع السوائل تحت
الجلد (Oedema) وأخيرا السرطان ،
وسببه كما كان جالين يعتقد هو السم
الاسود الذى يحتبس داخل الجسم . -

وفي بداية القرن السادس عشر ظهرت
مجموعة من العلماء النوابغ ومنهم الجراح
السويسرى **فيليكس بلاتر** Felix Platter
الذى صرح بأن السرطان الحقيقى مرض غير
قابل للشفاء وبعد مائتى عام بالضبط
تبعه **جاسبار لورينت بايل** Gaspard-Laurent
Bayle الذى قال فى مدينة باريس:
« عندما يذكر أحد الاطباء بأنه استطاع شفاء
السرطان فمعنى ذلك انه اخطأ تشخيص
المرض من البداية . . » وبالرغم من تلك الافكار
الخاطئة الا ان الجراحة بدأت منذ ذلك
الوقت تعتبر الحل الامثل لمشكلة السرطان ،
واستطاع الجراح الفرنسى **جان آستروك**
Jean Astruc اجراء عدة عمليات ناجحة



العالم الاغريقى جالين صاحب التسمية الشهيرة لمرض
السرطان .

الاغذية الصحية ، حتى لا تتكون تلك المادة
السوداء الخطيرة داخل الجسم ، ثم استعمال
الادوية المسهلة القوية لازالة ذلك السم الاسود
من جسم المريض ثم دفعه للقيء وأخيرا
فصد دمه كنوع من العلاج على أمل ان تختفى
هذه الاورام الخبيثة بعد تلك المحاولات المرهقة
للاطباء وللمريض نفسه . وأحيانا عندما تفشل
هذه الوسائل كانوا يلجأون الى المبضع
لاستئصال الورم . وبالطبع فان تلك الطرق
البداية الخاطئة كانت تؤدي الى استفحال
المرض بدلا من شفاؤه . ولم تكلل جهود أولئك
الجراحين القدماء بالنجاح لان الجراحة كانت
تتم فى المراحل المتأخرة التى يستشرى فيها
المرض فى الجسم ، كما ان الوسائل الجراحية
فى ذلك الزمان البعيد لم تكن تتيح لهم استئصال
الاورام بكاملها ، مما يجعل النمو الخبيث يعود
مرة ثانية بصورة أسرع مما كان عليه الحال
فى السابق . وهكذا الى ان دعاهم **أبقراط** لعدم
استخدام المبضع على الاطلاق فى حالات السرطان
وكانت كلماته الشهيرة المدونة فى الكتب الطبية
القديمة : « من الافضل عدم اعطاء أى نوع من

وقد تركزت ابحاث العالمين **بول اهرليخ** P. Ehrlich وزميله **ه . أبولانت** H. Apolant في المانيا على محاولة زيادة حصانة الجسم ومقاومته للسرطان بواسطة حقنة بالمواد السرطانية الضعيفة على هيئة جرعات مخففة يجرى تركيزها تدريجيا . وقد قام **اهرليخ** ومساعدوه بحقن عدة سلالات من حيوانات التجارب بواسطة كميات مختلفة التركيز من المواد السرطانية . وقد اثبتوا أن ذلك يجعل تلك الحيوانات تقاوم بالفعل جرعات اشد من المواد التي تسبب حدوث السرطان في غيرها من حيوانات التجارب وبالرغم من ذلك فلم ينجح اهرليخ في اكتشاف الاجسام المضادة Anti Bodies التي تظهر في دماء تلك الحيوانات بعد الجرعات الوقائية التي حقنت بها ، وبالتالي لم تكتسب هذه النظرية تأييد باقى العلماء ، أو تلقى النجاح المطلوب .

* المشكلة تبدأ من الخلية

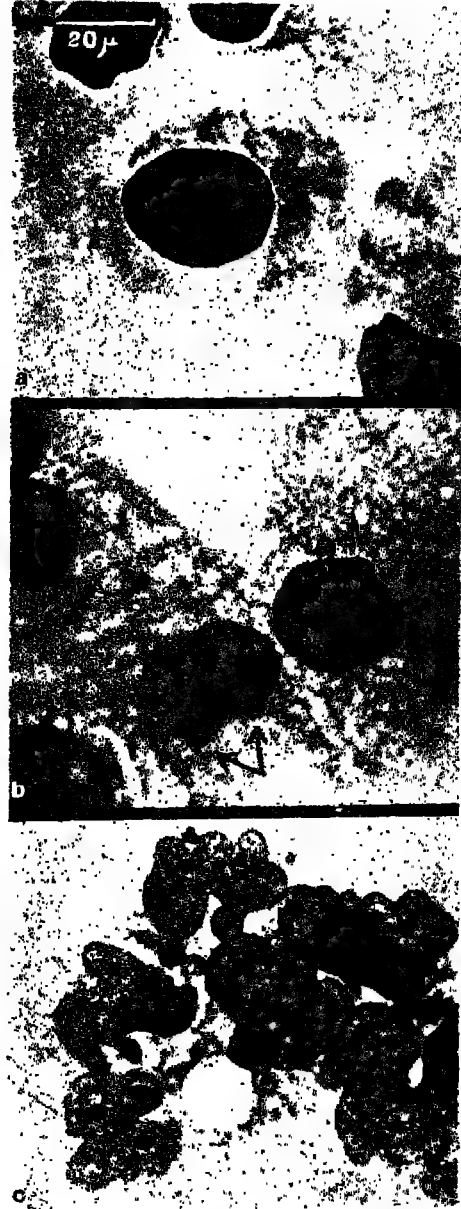
لا تنمو الخلايا في الكائنات الحية بطريقة عشوائية كيفما اتفق . بل ان لكل خلية في الجسم وظيفة محددة وثابتة وتخضع للعديد من الضوابط والروابط مع باقى الخلايا المحيطة بها ولا يمكن فى الاحوال الطبيعية أن تخرج عن هذا النظام والترتيب الدقيق المحدد لى تقوم بوظائفها العادية فى الجسم . والظاهرة الواضحة لكافة الخلايا السرطانية هى خروجها عن هذا النظام المتبع بالنسبة لباقى الخلايا . وفشلها فى الانضباط تحت السلوك « الاجتماعى » لباقى الخلايا والانسجة المحيطة بها ، ولذلك فان دراسة السرطان لابد وأن تشمل أيضا بحث الخلايا الطبيعية وعلاقة التوازن التى تربطها مع بعضها البعض وموضع الخلل أو الاضطراب الذى يسبب

لاستئصال السرطان بشرط أن يكون الورم فى موضع خارجى وقابل للزالة التامة دون أن تحدث أضرار للانسجة التى تقس خلفه أو تحيط به . كذلك يجب أن تكون الصحة العامة للمريض فى حالة جيدة . بمعنى ان الجراح يجب أن يجرى العملية فى الحالات التى يكتشف فيها السرطان مبكرا قبل أن يستفحل المرض . وكان آستروك يحذر من اللجوء الى الجراحة اذا ظهرت أورام أو سرطانات ثانوية فى اماكن أخرى من جسم المريض ، لأن ذلك يعنى أن المرض قد أصبح غير قابل للشفاء ... والحقيقة أن هذه هى المبادئ الاساسية التى تتبع فى علاج السرطان حتى يومنا هذا . وفى عام ١٨٠١ وضع عالم الباثولوجيا الالماني الشهير **رودلف فيرشوف** Rudolf Virchow نظرية علمية هامة مؤداها ان جميع أنواع السرطان حتى أشدها فتكا بالانسان لابد وأن تنشأ من خلايا الجسم الطبيعية . وتشمل النظرية أيضا انه اثناء بداية السرطان يكون النمو الخبيث محصورا داخل جزء معين من الخلايا أو الانسجة لإيتعدها ، وأن التدخل الجراحى يجب أن يتم فى هذه المرحلة المبكرة . اما اذا لم تكتشف الحالة مبكرا فيجب أن يكون التدخل محدودا منعنا لانتشار المرض فى باقى أجزاء الجسم .

ولم يكن الا فى منتصف القرن التاسع عشر عندما اخذت ابحاث السرطان تنتشر بشكل اوسع . ففي عام ١٨٥١ استطاع العالم الأمريكى **جوزيف ليدى** Joseph Leidy فى مدينة فيلادلفيا زراعة أول ورم فى اجسام بعض الحيوانات ... وبدأ بذلك عصر التجارب على الاورام الخبيثة ، ووضعت مختلف الدول البرامج المتعددة للابحاث ، وتخصص الكثير من العلماء فى مجال دراسة السرطان .

حدوث التحول السرطاني . وعند دراسة أجنة الكائنات الحية مثلا نجد أنه في البداية يحدث التلقيح بين خلية الذكر والانثى ، وينتج عن ذلك البويضة الملقحة التي تشمل مجموعة من الخلايا النشطة التي تنقسم بسرعة الى مجموعات متشابهة من الخلايا . فالخلية الواحدة تصبح خليتين ثم أربع خلايا ، وهكذا ولكنها في البداية لا يكون لها شكل محدد . ومع تطور الجنين ونموه تبدأ مجموعات من الخلايا في التخصص لتكون عضوا معينا من أعضاء الجسم ، فبعضها يتجمع ليشكل الكبد أو الكليتين ، وبعضها الآخر يساهم في تكوين المخ والجهاز العصبي وهكذا ... ويعزو العلماء ذلك لوجود بعض أنواع البروتين والاحماض النووية المعينة RNA التي تحمل الصفات الوراثية في كافة الخلايا ، حتى ولم يكن لها شكل محدد في البداية أو تتبع عضوا معينا من أعضاء الجسم . فالاحماض النووية التي تحمل الرسالة لا بد وأن تصل بها في النهاية الى تكوين خلية متخصصة مع مرور الوقت ، وتشكل العضو أو الجزء المطلوب تماما من الجسم ولا شيء غيره .

وتعتبر دراسة هذه الخلايا الجنينية جزءا هاما من الابحاث التي يجريها العلماء في مجال السرطان . فقد لوحظ أن معظم الخلايا السرطانية تفقد خصائصها الطبيعية ، وحتى الصفات الوراثية تضطرب وتتشوه ولا تعود الخلية تنتمي الى المجتمع «الخلوي» الذي يحيط بها . فمثلا وجد العلماء أن خلايا سرطان الكبد Hepatoma لا تحتوي على الاحماض النووية أو الانزيمات المشابهة لخلايا الكبد ، بل وتفقد كافة خصائص خلايا الكبد الطبيعية مما دفعهم الى الاعتقاد بأن السرطان هو نوع من الرجوع الى الحالة الجنينية الاولى للخلايا



نموذج لمجموعة من الخلايا السرطانية التي يربوها العلماء في المختبرات منذ أكثر من ثلاثين عاما وتعرف باسم خلايا هيل هلا Hela cells وقد أخذت من ندى امرأة مصابة بسرطان الثدي تدعى مدام هيل وبالرغم من وفاة السيدة نفسها ، إلا أن خلايا السرطان ما تزال تعيش حتى الآن . والصورة توضح خلية سرطانية ثم بداية ظهور الانقسام الخبيث وفي النهاية تغطي كتلة او مجموعة من الخلايا السرطانية .

ومراقبة ما يحدث بداخلها من تفاعلات بيولوجية ولكن بعد اختراع الميكروسكوب الالكتروني في منتصف هذا القرن ، ثم حدوث التقدم التكنولوجي السريع في بعض المجالات العلمية الاخرى استطاع العلماء ، باستخدام تلك الوسائل الحديثة ، اجراء التجارب الدقيقة جدا والتي تشمل ادماج خليتين حيوانيتين حتى يصبحا خلية واحدة . وفي بداية هذه التجارب كانت تلك الخلية المهجنة Hybrid Cell تحتوي على نواتين صغيرتين بداخلها . ولكن بعد فترة من تطوير الوسائل التكنولوجية أصبح في الامكان الحصول على خلية مهجنة تحتوي على نواة واحدة . وقد لاحظ العلماء انه في كل مرة تدمج فيها خلية طبيعية مع خلية سرطانية يكون الناتج دائما هو خلية مهجنة سرطانية . وقد يفسر ذلك لوجود بعض الخصائص غير العادية في خلية السرطان أو أنها تحتوي بعض أنواع المواد البيولوجية أو الفيروسات التي تحول الخلية العادية الى السرطان . ولكن في نهاية تلك التجارب الحديثة التي اجريت في هذا المجال حقق العلماء نصرا كبيرا ، فقد أمكن لهم ادماج خلية سرطانية مع احدى الخلايا الطبيعية ، وكان الناتج عن هذه العملية اختفاء السرطان أو شفاء الخلية السرطانية . ولكي يتم ذلك كان عليهم استخدام خلية طبيعية تحتوي على بعض العناصر المعروفة باسم أنتيجينات Antigens تجعل الجسم المضيف يطرد الخليتين معا بعد ادماجهما . وهكذا فالنصر كان مزدوجا ، وهو شفاء الخلية السرطانية ثم طرد السرطان من الجسم كما يحدث في حالة الانسجة الغريبة التي تزرع داخل الجسم . ويأمل العلماء من هذه التجارب أن يصلوا الى طريقة تعيد الخلايا السرطانية الى حالتها الطبيعية أو على الأقل وقف النمو

حيث تفقد طبيعتها المتخصصة ، وهذا هو السبب في الاضطراب أو الجنون الذي يصيب تلك الخلايا ويجعلها تنقسم بسرعة بهذا الشكل الغريب . ولكن العلماء اكتشفوا ايضا في السنوات الاخيرة أن بعض أنواع السرطان لا تفقد فيها الخلايا صفاتها الوراثية فحسب بل تكتسب ايضا صفات جديدة من نوع مغاير تماما . فمثلا في بعض حالات سرطان الرئة Bronchogenic Carcinoma وجد أن الخلايا السرطانية تفرز بعض الهرمونات التي لا تنتجها الا الغدة النخامية فقط ، في حين أن خلايا الرئة لا يمكنها بأي حال من الاحوال ان تنتج هذه الهرمونات في الظروف العادية .

وقد دفع ذلك السلوك الغريب لخلايا السرطان بالعلماء في مجالات شتى من البحث وراء تلك العمليات الغريبة التي تحدث داخل الخلايا السرطانية في محاولات لامكانية التنبؤ بهذه العمليات قبل حدوث التغير السرطاني ، أو على الأقل قبل أن يستفحل خطره ويصبح القضاء عليه من الاعمال الشاقة التي قد تعرض حياة المريض نفسه للخطر .

كذلك قديعتمد العلاج على هذه العمليات البيولوجية أو الكيمائية التي تتم داخل الخلايا السرطانية ، فمثلا وجد أن بعض أنواع سرطان الخلايا الليمفاوية Lympho blastica leukaemia يحدث فيها نقص انزيمات معينة تعرف باسم « مكون الاسبراجين » وبالتالي تبين للعلماء أن مادة الاسبراجيناز Asparaginase يمكن أن توقف سرطان الخلايا الليمفاوية وتقضي عليه ، وتعتبر الان العلاج الرئيسي لهذا النوع من السرطان .

* الخلية المهجنة

الى عهد قريب لم يكن في استطاعة العلماء اجراء التجارب الدقيقة على الخلايا

الخبث حتى لا يكون سببا في تدمير الكائن الحى نفسه .

ويدور البحث الآن حول الاحماض النووية التى توجد فى الخلية ونواتها مثل RNA وحامض DNA فقد ثبت ان الخلية السرطانية تنتج هذه الاحماض النووية بصورة مختلفة تماما عما يحدث فى الخلايا العادية . وتعتبر هذه الابحاث جزءا من ستائر الغموض التى تغلف موضوع السرطان ، والتى يحاول العلماء جاهدين كشف الحقائق التى تختفى خلفها . وهذه الاحماض النووية تعتبر الركيزة الاساسية التى تقوم عليها كافة العمليات الحيوية داخل الخلايا سواء من ناحية البناء والهدم - الميتابوليزم - Metabolism أو من ناحية الانقسام والتكاثر Reproduction كما ان كل خلية فى الجسم ، أو مجموعة من الخلايا المتشابهة ، تعتمد فى تصرفاتها البيولوجية على باقى المجموعات الاخرى من خلايا واجهزة الجسم ، وان الجميع يعملون فى توازن هارمونى تام . وقد أدت هذه الابحاث الى القاء المزيد من الضوء على تلك العمليات الحيوية الهامة التى تحدث داخل الجسم . فقد لوحظ ان الخلية الحيوانية يمكنها اتمام دورة كاملة خلال ٢٤ ساعة ، أى انها تبلغ أقصى نمو لها ثم تنقسم الى خليتين جديديتين ، وكذلك تستطيع هذه الخلايا الجديدة الانقسام مرة أخرى بعد ٢٤ ساعة وهكذا . . . أى أى الخلية الواحدة ، اذا ترك لها الحبل على الغارب كما يقولون ، يمكنها فى مدة لا تتجاوز ثلاثة شهور أن تعطى كتلة من الخلايا أكبر من حجم الكرة الأرضية كلها . وبالطبع فان ذلك لم يحدث أبدا ولا يمكن حدوثه بأى حال من الاحوال ، سواء فى الخلايا الحيوانية أو فى خلايا النباتات .

وحتى فى حالة اكبر الاورام السرطانية وأسرعها نموا لا يمكن ان يحدث ذلك الانقسام المذهل الذى لا يمكن السيطرة عليه . والواضح ان انقسام الخلايا وتكاثرها فى الانسان والحيوان وحتى النبات عملية تحكمها ظروف متكاملة من السيطرة التامة ، ولو أن طبيعة هذه الظروف التى تتحكم فى انقسام الخلايا ماتزال غامضة ولم تعرف حتى الآن . لكن هناك حقيقة ثابتة فى جميع الخلايا السرطانية وهى وجود طاقة غير عادية للنمو والانقسام العشوائى بصورة أكبر بكثير من الطاقة العادية للخلايا ، وان الجسم ذاته يفقد السيطرة على نمو هذه الاورام الخبيثة . ويؤدى ذلك النمو غير الطبيعى الى انتشار خلايا السرطان وغزوها للانسجة المحيطة بها وفى النهاية تدمير خلايا تلك الانسجة .

السرطان الرئيسى والثانوى

من الظواهر العامة التى تلاحظ على خلايا الجسم هى انه بالرغم من قدرتها على الحركة الا انها لا تفعل ذلك ابدا فى الظروف العادية ، وتظل الخلية ثابتة فى الجزء الذى تنتمى اليه من الجسم ، ولكن العكس يحدث فى الخلايا السرطانية فهى تعرف بخاصيتها المهاجرة ، وان مجموعات منها تفقد السرطان الرئيسى أو « الام » لتتجول فى الجسم وتجد لنفسها مستقرا فى اماكن اخرى على شكل سرطانات ثانوية فى المكان الجديد . وهذه هى المرحلة التى لا تفيد فيها الجراحة كالهدف الاساسى فى العلاج ، لانه حتى لو ازيل الورم الام فان السرطانات الثانوية تنمو بسرعة لتدمر الكائن الحى نفسه . ولهذا فان اهمية الاكتشاف المبكر لحالات السرطان تنبع من امكانية نجاح الجراحة اذا كان الورم ما يزال محصورا فى مكانه الاصلى بحيث يمكن استئصاله او ازالته بالكامل ، وقبل ان تنشر

الفيروس والسرطان

اهم مشكلة تواجه العلماء في مجال الاورام الخبيثة هي السؤال الكبير حول الخلية . **كيف ولماذا تتحول الخلية العادية الى السرطان؟** وهناك الكثير من الدراسات والابحاث تجرى في هذا الاتجاه لمعرفة الفارق الكبير بين الخلية العادية و خلية السرطان ، وذلك في ما يختص بفشاء الخلية أو جدارها الخارجى ، ثم ما تحويه من بروتينات وأحماض نووية تؤثر عليها من ناحية الانقسام والتكاثر . ويسير البحث في اتجاهين رئيسيين **اولهما** يتركز على الدور الذى تلعبه بعض الفيروسات في تحول الخلايا العادية الى السرطان ، **والثاني** هو علاقة بعض المؤثرات البيئية (فى المدى البعيد) وتحول الخلايا الى السرطان كنتيجة لهذه المؤثرات .

وقد أثبت العالم السوفياتى **ميتشنيكوف** Metchnikoff والعالم **بوريل** Borrel في بداية هذا القرن أن بعض الفيروسات تلعب دورا هاما في التحول السرطانى للخلايا . وفى عام ١٩١١ اكتشف عالم أمريكى هو **فرانسييس بيتون روس** Francis Peyton Rous أن العامل الرئيسى الذى يسبب « ساركوما الدجاج » هو أحد الفيروسات ويصيب الطيور **الداجنة بالسرطان ...**

ويعرف العلماء الان حوالى ثمانين نوعا من الفيروسات التى قد تسبب حدوث السرطان او الاورام الخبيثة ، وهى تنقسم الى مجموعتين رئيسيتين :

- ١ - فيروسات تحتوى على الحامض النووى D.N.A.
- ٢ - فيروسات تحتوى على الحامض النووى R.N.A.

السرطانات الثانوية ويصبح العلاج من المستحيلات .

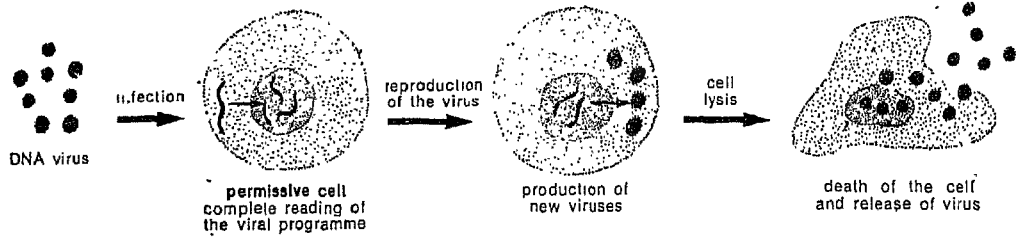
وقد اكتشفت فى السنوات العشر الاخيرة بعض الظواهر الغريبة حول هذه السرطانات المتجولة ، فمن المعروف لدى العلماء ان بعض الخلايا العادية التى لها حرية الحركة عندما تصل الى مكان جديد توجد به خلايا من نوع آخر فانها تتجمد فى الحال وتتوقف جميع انشطتها الروتينية . والظاهرة الثانية التى اثارت اهتمام العلماء هى ان الخلايا العادية حينما تتم زراعتها فى المختبر فانها تظل تنمو حتى تبلغ حدا معيناً ، وبعد ذلك تقل كمية الحامض النووى DNA والحامض RNA وهما المسئولان عن الانقسام والتكاثر . وبالطبع عندما تقل كميتهما داخل الخلية تقل تبعاً لذلك عملية الانقسام والتكاثر ثم تتوقف تماما بعد فترة . ولكن اذا أصيبت مثل هذه الخلايا بأحد المؤثرات أو الفيروسات السرطانية تحدث زيادة فجائية فى الحامض النووى D.N.A. تعقبها زيادة سريعة فى انقسام الخلايا ، ويمكن تمييز ذلك بوضوح ، فان هذه الخلايا المصابة بالفيروس السرطانى تشكل ورما سرطانية دقيقا ينمو بسرعة ويختلف فى الشكل عن باقى الخلايا المحيطة به .

كذلك فقد قام العلماء « بحقن » هذه الخلايا المتجولة داخل اجسام بعض حيوانات التجارب فوجدوا انها ادت الى ظهور السرطان فى هذه الحيوانات مما يثبت ان هذا التحول السرطانى ينتج عن اصابة الخلايا بالفيروسات السرطانية او فقدان السيطرة عليها من حيث الانقسام والتكاثر وقيامها بالتجول والهجرة من مكان لآخر .

أهم الفيروسات السرطانية

نوع الحامض النوى	العائل الطبيعي للفيروس	اسم الباحث المكتشف	تاريخ الاكتشاف
R N A	لوكيميا الدجاج	Ellerman & Bang	١٩٠٨ - ١
R N A	ساركوما الدجاج	Rous	١٩١١ - ٢
R N A	الأورام الليفية في الأرانب	Shope	١٩٣٢ - ٣
R N A	سرطان الثدي في الفئران	Bittner	١٩٣٦ - ٤
R N A	لوكيميا الفئران	Gross	١٩٥١ - ٥
R N A	لوكيميا الفئران	Friend	١٩٥٦ - ٦
D.N.A.	سرطان العضلات في Polyoma الفئران	Stewart, Eddy & Stanton	١٩٥٧ - ٧
D.N.A.	S.V. 40 سرطان القردة	Shein & Enders Koprowski et al.	١٩٦٢ - ٨
D.N.A.	أدينوفيروس (الإنسان) Adenovirus	Trentin, Yane & Taylor	١٩٦٢ - ٩
R.N.A.	ساركوما الفئران	Hortley & Rowe	١٩٦٦ - ١٠
R.N.A.	اللوكيميا والساركوما في القطط	Jarrett Richard Theylen & Snyder	١٩٦٤ - ١١

السرطان ... مشكلة القرن العشرين



تصور لما يحدث في حالة الغزو الفيروسي لخلية عادية . انقسام الفيروس يتم على حساب الخلية المضيفة ويؤدي الى وفاتها وتحللها وانطلاق الفيروسات الجديدة لغزو الخلايا الجاورة وهكذا ...

المشابهة والتي قد تسبب نمو الاورام الخبيثة في الانسان ايضا .

والمعروف عن الفيروسات انها كائنات دقيقة جدا واصغر بكثير من الخلايا العادية او الميكروبات ، وان هذه الفيروسات لا يمكنها باى حال ان تعيش فترة طويلة خارج الخلايا الحية ، فلا بد لها من ان تظل تغزو الاجسام والكائنات الحية الاخرى حتى تعيش وتتكاثر داخل خلاياها وعلى حساب الخلايا المضيفة . والفيروسات تسبب للانسان الكثير من المتاعب وتصبية بالعديد من الامراض المعدية مثل الانفلونزا والجدرى وشلل الاطفال وغيرها ، وذلك بالرغم من تركيبها البدائى البسيط الذى يشتمل على الحامض النووى D.N.A او حامض R.N.A. تغلفه قشرة بروتينية رقيقة ، واحيانا تكون لهذه القشرة اطراف متشعبة تجعلها تلتصق بالخلية الحية من الخارج ثم تحقن الحامض النووى فقط بداخلها بينما الفلاف او القشرة البروتينية تبقى خارج الخلية . والانقسام الفيروسى يحدث عن طريق تفاعل الحامض النووى للفيروس مع محتويات الخلية الداخلية ومكوناتها حيث ينقسم عشرات المئات والاف المرات . وبعدها يتكور كل جزئ صغير من الحامض النووى للفيروس ، ويحيط نفسه بقشرة بروتينية جديدة من الخلية المضيفة ايضا ثم تفادى هذه الفيروسات « الوليدة » الخلية المضيفة بكميات

ويحدث التحول السرطانى (كما يفترض العلماء) عندما يقتحم الحامض النووى جدار الخلية ويتفاعل ، او يعيث بمحتوياتها الداخلية فيتغير تركيبها البيولوجى ، وتفقد طبيعتها الوراثية . وبالتالي تكتسب خصائص جديدة تماما ومغايرة لباقى الخلايا المحيطة بها ، وتبدأ في الانقسام العشوائى ، او بمعنى اخر تتحول الى خلية السرطان .

وعندما تبلغ هذه الخلايا المتحولة مرحلة معينة من التطور سواء فجأة او بعد مدة من الانقسام السرطانى نجدها تقتحم الحواجز والجدران التى يقيمها الجسم للحد من الانقسام العشوائى . سواء كانت هذه الحواجز تتمثل في الخلايا والانسجة المحيطة بها ، او فيما تفرزه الغدد الصماء من الهرمونات التى توقف النمو الزائد للخلايا وتحكم فيه . وبهذه الطريقة تتمكن خلايا السرطان من غزو الانسجة والاعضاء المحيطة بها وتنتقل من مكان لآخر .

وتتمثل الاهمية البالغة في الدراسات التى يقوم بها العلماء الان والابحاث التى تجرى على الفيروسات السرطانية في ان ابحاث السرطان الان قد وصلت الى عمق الموضوع او التحول السرطانى على مستوى الخلية ذاتها (وهى اصغر وحدة لجميع الكائنات الحية) وكذلك فان هذه الدراسات تتيح للعلماء اكتشاف الفيروسات

حالتها الطبيعية وتعطى مجموعة من الخلايا السرطانية الدقيقة وهكذا ...

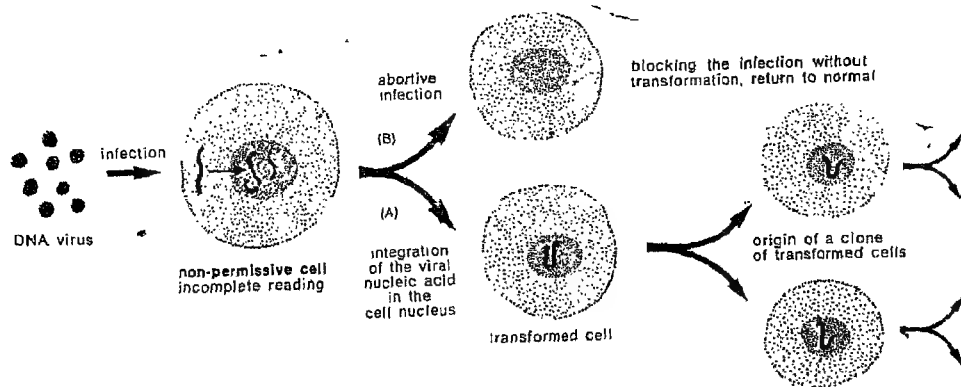
ويعتقد العلماء بأن بعض الفيروسات التي تحتوى على الحامض النووى D.N.A. يمكنها ان تسبب الامراض المعدية في بعض الاحيان ، واحيانا اخرى قد تسبب حدوث السرطان في حيوانات التجارب .

وتحدث الحالة الاولى عندما تتاح لها حرية الانقسام والتكاثر داخل الخلية المضيفة وعلى حسابها ، وذلك دون ان يتفاعل الحامض النووى للفيروس مع الحامض النووى للخلية ذاتها . وانها قد تتحول الى النشاط السرطانى عندما لا يتمكن الحامض النووى للفيروس من الانقسام داخل الخلية ، او ان ذلك الانقسام يضطره الى التفاعل مع الحامض النووى للخلية . وبالتالي تتغير الصفات الوراثية للخلية المضيفة وطريقة نموها وتكاثرها وانقسامها ، وتصبح خلية سرطانية .

والمشكلة الرئيسية الان امام العلماء هى دراسة حدوث هذه التغيرات والتفاعلات التى تتم على مستوى الجزيئات الدقيقة جدا او الاحماض النووية .

هائلة وتفترق باقى الخلايا المحيطة ، او تنتقل الى جسم او كائن آخر لتعيد دورة حياتها مرة ثانية وهكذا ، وتؤدي هذه العملية الى تدمير الخلية المضيفة او تحللها ثم انطلاق الفيروسات الجديدة لتعدى الآخرين . وهذا ما يحدث في جميع الامراض الفيروسية التى تصيب الانسان او الحيوان وحتى النبات أيضا .

وقد امكن للعلماء مراقبة ما يحدث بدقة متناهية في حالات الفيروسات التى تسبب السرطان ، فوجدوا ان الحامض النووى للفيروس السرطانى يقتحم الخلية ايضا في صورة مشابهة للامراض المعدية ، ولكن يحدث شيئا جديدا اولهما ان الخلية المضيفة تتمكن من القضاء على الفيروس السرطانى (بطريقة غير معروفة للان) وبعد فترة من الصراع تعود لطبيعتها العادية ويحبط الهجوم الفيروسى . وفي الحالة الثانية وجدوا ان الحامض النووى للفيروس يتفاعل بطريقة ما تزال غامضة مع المحتويات الداخلية للخلية ونواتها ، ولا يؤدي ذلك الى وفاة الخلية ، ولكنها تفقد صفاتها الوراثية الاصلية وتحمل صفات الفيروس السرطانى وتظل تنقسم بطريقة تختلف عن



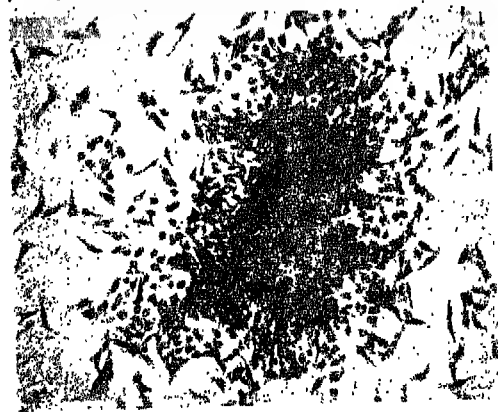
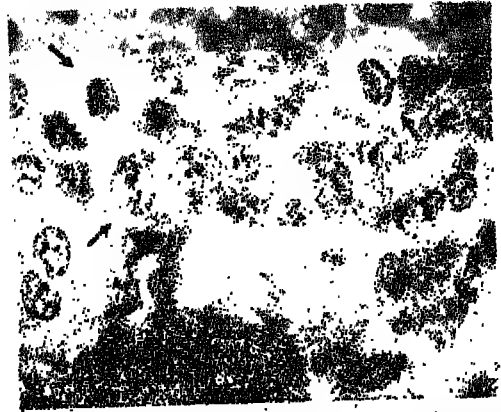
في حالة الفيروسات السرطانية اما ان يحبط الغزو الفيروسى وتعود الخلية الى حالتها الطبيعية "B" او يتفاعل الحامض النووى للفيروس مع نواة الخلية ويحولها الى خلية سرطانية تنتج مجموعة من خلايا السرطان .

يرتفع عددها فجأة الى عشرات ومئات الالوف
من المرات وقد تبلغ اكثر من ٢٠٠.٠٠٠ كرية
في المليمتر المكعب من الدم أحيانا ، وبالطبع
فان هذه الخلايا السرطانية المتحولة تفقد
وظيفتها الاساسية في الدفاع عن الجسم
وتتحول الى عبء ثقيل وخطر جسيم يهدد
الكائن الحي ذاته ، ونظرا لان خلايا الدم
وكريات الحمراء والبيضاء تعيش دورة حياتها
في صورة منفصلة عن بعضها لانها تسبح في
سائل البلازما على الدوام . وبالتالي امكن
للعلماء دراسة كل خلية على حدة ومعرفة ما يحدث
بداخلها من تطورات طبيعية وغير طبيعية
اي عند تحولها الى السرطان .
وفي السنوات الاخيرة اكتشف العلماء
وجود فيروسات تصيب حيوانات
التجارب باللويميا او سرطان الدم . وانه
يمكن نقل هذه الفيروسات من كائن لآخر
فتصيبه باللويميا بعد فترة . وحدث ذلك
الاكتشاف ضجة هائلة ، فقد امكن معرفة
الاحماض النووية والانزيمات الخاصة بهذه
الفيروسات واجراء المزيد من الدراسات عليها .
وحديثا جدا استطاع العلماء عزل هذه الانزيمات
من خلايا اللوكيميا في الانسان ايضا مما لا يدع
مجالا للشك بان سرطان الدم في الانسان
تسببه فيروسات معينة . وقد تبين ان تلك
الانزيمات تطابق مثيلاتها والتي اكتشفها العالم
د . بالتييمور D. Baltimore وتخصص
فيروسات معروفة باسم « روشر لوكيميا »
Rauscher's Leukaemia Viruses

وهي تسبب سرطان الدم في فئران التجارب
وتحتوى على الحامض D.N.A. والحامض
R.N.A. في ترتيب معين . وقد اجريت نفس
الدراسات بواسطة فريق من العلماء في مركز
Bethesda بيتسدا بمدينة مارى لاند
الامريكية وفي مركز السرطان بوزارة الصحة

سرطان الدم الابيض

تعتبر اللوكيميا Leukaemia او سرطان
الدم من الامراض الهامة التى اتاحت للعلماء
دراسة النمو الخبيث في الخلايا ذاتها . وذلك
لان الانقسام السرطاني يحدث في كريات الدم
البيضاء والخلايا التى تنتج هذه الكريات في
الجسم . والمعروف ان كريات الدم البيضاء
ينتجها جسم الانسان للدفاع عنه ولقاومة
الجراثيم والميكروبات التى تحاول غزو الجسم ،
ويتراوح عددها في الظروف العادية بين ستة
الاف الى عشرة الاف كرية بيضاء في كل مليمتر
مكعب من الدم ، ولكنها عندما تصاب بالسرطان



نموذج لزراعة من الخلايا اصيبت بالفيروسات السرطانية،
ويرى الورم الدقيق على هيئة كتلة من الخلايا الشائكة
تحيط بها مجموعات من الخلايا العادية .

وفي الصورة الثانية تكبير يوضح بعض الانقسامات داخل
الخلايا السرطانية مشارا اليها بالاسهم .

أخرى وهكذا . . . ولكن من يدري فلعل المستقبل القريب جدا يحمل بشرى ظهور الادوية التى تقضى على سرطان الدم بالاضافة الى الفاكسين الذى يحمى أطفالنا من الاصابة بالمرض فى المستقبل .

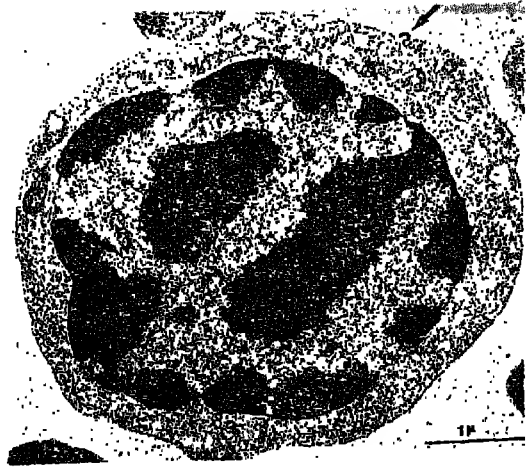
وقد وضع العالم الايطالى **توشينى فالينتينى**
Tocchini Valentini نظرية حديثة

مؤداها ان هذه الانزيمات السرطانية قد توجد فى خلايا الجنين حتى قبل أن يولد ولكنها تظل كامنة فى الجسم الى ان تحدث تغييرات او تطورات طارئة تؤدى الى تنشيطها، واحداث التغير السرطانى فى الكريات الدموية بعد سنوات طويلة .

تلوث البيئة

تسير الابحاث التى يجريها العلماء فى مجال السرطان فى اتجاهات متعددة . منها ما يدور حول العناصر الوراثية التى تحملها الخلايا وهى الكروموزومات، وما قد يحدث فيها من تغييرات تطيح بالنظام العادى لانقسام الخلايا وحدوث التحولات السرطانية . ومنها ما يدور حول المواد الطبيعية او الكيميائية والمؤثرات الاخرى التى قد تحيط بالانسان ، ثم الاكتشافات الحديثة التى تثبت علاقة بعض الفيروسات بالسرطان ، ولكن المعروف ان معظم انواع الامراض الخبيثة تنتج عن عوامل تحيط بالانسان مباشرة اما فى البيئة الخارجية او نتيجة لتأثيرات داخلية فى الجسم ذاته . ولم تعد المشكلة الحقيقية هى اكتشاف السرطان وعلاجه فقط بل ان البحث الجاد يتركز حول معرفة العناصر التى تسبب حدوث الاورام الخبيثة وابعادها عن البيئة المحيطة بالانسان او التخلص منها وتطهير البيئة ، وقد وجد ان ذلك يحقق الوقاية المطلوبة ويقلل من احتمالات الاصابة بالسرطان . ولكن الصعوبة تنشأ من كون الانسان يتعرض عادة الى نسبة ضئيلة جدا من تلك العوامل والمؤثرات التى تلوث البيئة،

بأمريكا ، وتوصل العلماء الى النتائج ذاتها وحصلوا على تلك الانزيمات والاحماض النووية للفيروسات السرطانية من الدم الخاص بستة مرضى بحالات اللوكيميا الحادة فى الانسان . وقد تم فحص ٤٨ شخصا آخرين من الافراد الاصحاء ، ولم توجد فى دمائهم مثل هذه الانزيمات .



صورة التقطت من الميكرو سكوب الالكترونى لاحد الفيروسات اثناء غزوه لكربة دم بيضاء Erythroblast وترى القشرة البروتينية للفيروس مشارا اليها بالسهم .

ومنذ بضعة شهور فقط أشار تقرير للدكتور **د . جالو R. Gallo** رئيس فريق الابحاث المذكور الى اكتشاف مادة كيميائية يمكن بواسطتها وقف نشاط هذه الانزيمات السرطانية ، كما يقوم فريق الابحاث فى مركز السرطان الامريكى باجراء الدراسات على نفس الانزيمات والاحماض النووية فى محاولة لاكتشاف فاكسين او مصل يحمى الجسم من الاصابة باللويميا، وبهذا يكون سرطان الدم قد خرج من نطاق الامراض الخبيثة ويمكن فى المستقبل القريب اعتباره مرضا قابلا للشفاء . وبعد ان كان العلاج الرئيسى الى عهد قريب يشمل تغيير دم المريض على فترات دورية بازالة الدم الذى يحتوى على الخلايا السرطانية ثم تزويده بالدم النقى الى ان تتكون خلايا اللوكيميا مرة

على الأقل يدمنون التدخين بشراهة . كذلك فالشخص الذى يترك التدخين تقل لديه احتمالات الإصابة بسرطان الرئة . وإذا مرت عليه عشرة أعوام دون أن يعود الى التدخين فانه فى هذه الحالة يساوى الشخص الذى لم يدخن على الاطلاق بالنسبة الى احتمالات اصابته بسرطان الرئة

American Cancer Society Magazine 1972

وقد وجد أن التعرض المستمر لنواتج التدخين والمواد الكربونية يحدث مع مرور الوقت تغيرات فى طبيعة الخلايا المبطنية للقصبة الهوائية والشعبية الرئوية Metaplasia وهذا بدوره قد يؤدي الى حدوث التحول السرطاني على المدى الطويل وظهور الانقسامات الخبيثة فى هذه الخلايا .

كذلك لوحظ تزايد نسبة الإصابة بالسرطان فى المدن الصناعية ، التى يحدث فيها التلوث الجوى الضار من دخان المصانع ونواتج الاحتراق المختلفة ، من المواد الكربونية والبتروولية والتلوث من عادم السيارات فى الطرقات العامة ، وأحيانا يكون السبب هو المواد الصناعية ذاتها التى يشتغل بها العمال . وقد تظل أعراض المرض كامنة لعشرات السنوات قبل أن تظهر آثارها على المريض . وقد كشفت الاحصائيات النقاب عن عشرات ومئات المواد الصناعية التى قد ينتج عنها حدوث السرطان بعد التعرض لها لفترات طويلة ، ففي إنجلترا تبين إصابة ٢٥ ٪ من عمال أحد المصانع الذين يشتغلون فى صناعة الاصباغ الكيميائية التى تحوى مادة الانيلين بسرطان المثانة ، وذلك بعد تعرضهم لتلك

المواد منذ انشاء المصنع عام ١٩١٢ وحتى عام ١٩٦٢ . أى أن الامر استغرق أربعين عاما فى بعض الحالات حتى ظهرت أعراض السرطان على هؤلاء العمال . كذلك لاحظ العلماء زيادة نسبة الإصابة بسرطان الرئة لدى العاملين فى المناجم حيث يتعرضون لغبار الفحم والمواد الكربونية وذرات المعادن التى

وإن ظهور السرطان لا يحدث الا بعد سنوات طويلة ، وبالتالي قد لا يثير تعرضه لتلك المؤثرات الانتباه المطلوب أو الحذر الذى يمنعه من التعرض لها . والمثال الواضح لذلك هو التدخين فالشخص الذى يدخن السجائر بصفة مستمرة قد لا يتعرض للإصابة بسرطان الرئة الا بعد ثلاثين أو أربعين عاما ، ولهذا فقد لا يستطيع أن يتصور وجود الصلة أو العلاقة بين التدخين وصابته بالسرطان ولكن آخر الاحصائيات التى أجريت بواسطة كلية الجراحين الملكية فى إنجلترا تؤكد بأن المدخنين يتعرضون للإصابة بسرطان الرئة بنسبة تبلغ عشرة اضعاف الأشخاص غير المدخنين ، وأن هذا النوع من السرطان يتسبب فى وفاة ٢٥٠٠ شخص سنويا فى بلاد الانجليز

(British Cancer Society Book 1970).

كذلك توصل العلماء فى الولايات المتحدة الأمريكية الى نفس النتائج ، ويشير التقرير الذى أعدته اللجنة العليا للعلاج فى أمريكا عام ١٩٦٤ الى أن نسبة الإصابة بسرطان الرئة تزيد مع زيادة عدد السجائر التى يدخنها الشخص يوميا . وقد قام الباحثون الذين يتولون فحص الطباقي والسجائر باستخراج « الفار » أو نواتج الاحتراق الموجودة فى الف سيجارة وحققوا كميات مختلفة منها تحت الجلد فى فئران التجارب فوجدوا أن جرعة ضئيلة لا تتجاوز ٢ ملليجرام من هذه المواد تكفى لاجداث نمو سرطاني فى تلك الحيوانات ، وحتى مجرد دهان الجلد بهذه المواد التى تحتوى على النيكوتين يحدث سرطان الجلد فى فئران التجارب .

وبالطبع فإن الشخص لا يدخن ألف سيجارة فى نفس الوقت ، ولكن هذه التجارب تثبت بلا شك العلاقة المباشرة بين التدخين والسرطان وفى الأبحاث التى قامت بها جمعية السرطان الأمريكية منذ عام ١٩٦٦ واستمرت خمس سنوات كاملة تبين أنه بين كل ١٠٠ شخص من المصابين بسرطان الرئة يوجد ٨٠ منهم

وتقوم العديد من الدول بالكثير من الاجراءات لحماية الانسان من تلوث البيئة ، مثل الدخان والمواد الكربونية وغبار المداخن ونواتج الاحتراق في المصانع ، وذلك بزراعة حزام واق من الاشجار حول المناطق الصناعية حتى تمتص نواتج الاحتراق الكربونية والكيميائية المتصاعدة من المصانع . كما ينصح العلماء باقامة المصانع خارج المدن الكبرى حيث تقل الكثافة السكانية كما يزود العمال في المناجم بالاقنعة الواقية التي تمتص غبار الفحم والمواد المستخرجة من باطن الارض .

وهناك أيضا مثال واضح لتلوث البيئة المحيطة بالانسان وهو ماينتج عن تلوث جو الكرة الارضية كلها نتيجة للتجارب الذرية وانفجارات القنابل النووية والهيدروجينية والتي تفوق قوتها كل تصور ، وتنطلق منها كميات هائلة جدا من الاشعاعات القاتلة الى الطبقات العليا من الغلاف الجوى حيث تحملها الرياح الى أماكن بعيدة عن مكان الانفجار أو التجربة ذاتها . فعندما تقوم الولايات المتحدة بالتجارب الذرية في المحيط الهادى مثلا يصل الغبار الذرى الى أجواء اليابان والصين . وقد أدرك العلماء منذ وقت طويل الخطر الذى يتهدد البشرية كلها من تلك التجارب اللا انسانية التي قد تنهى الحياة بكاملها على الارض حتى دون اشعال الحرب بالضرورة ، وذلك لأن كمية الاشعاعات الذرية في الغلاف الجوى قد تزيد بحيث تقوم بافناء جميع الكائنات الحية على الارض تلقائيا .

وبعد ان قامت امريكا بالقاء القنبلتين اللدريتين على مدينتى هيروشيما ونجازاكي اليابانيين في نهاية الحرب العالمية الثانية لم يتوقف الامر على ان المدينتين قد محيتا من الوجود ودمرت منازلهما على آخرها ، وسقط مئات الآلاف من الضحايا ، بل انه مايزال للآن وبعد مرور عشرات السنوات يعاني الكثيرون من أولئك الضحايا التعساء الذين

يستخرجونها من باطن الارض وخاصة المواد المشعة كاليورانيوم . وقد قام بعض العلماء باجراء عدة تجارب على مادة الاسبستوس Asbestos وهى تعتبر من المواد السرطانية بالرغم من انها تدخل في العديد من الصناعات الحديثة ، لانها من المواد العازلة للحرارة وتمنع الحريق وغير ذلك من الاستخدامات الهامة في الصناعة .



احد فئران التجارب وقد حقن بخلايا سرطانية فاحدث لديه ورما سرطانيا واضحا من نوع الميلانوما الخبيثة .
MALIGNANT MELANOMA

وفي التجارب التي قام بها الدكتور فيرنون دودسون Vernon Dodson اخصائى الطب الصناعى، والدكتور برنارد نايلور Bernard Naylor بقسم الباثولوجيا تم حقن محلول يحتوى على خلاصة الاسبستوس داخل الصدر وتحت الجلد وفي عظام بعض فئران التجارب . فوجد انها احدثت مختلف أنواع النمو السرطاني في تلك الفئران . بل ان بعض الباحثين في أماكن أخرى يؤكدون بأن الاسبست المستخرج من مناطق معينة من الكرة الارضية يبدو أكثر تأثيرا في احداث السرطان عن بعض الانواع الاخرى .

احتمالات الإصابة بسرطان الثدي لدى المرأة التي لم تنجب أطفالا . بعكس الحال في سرطان عنق الرحم فهو يزيد لدى المرأة التي أنجبت الكثير من الأطفال أو التي أصيبت بالعديد من الالتهابات المهبلية وقرحة عنق الرحم .

وبالرغم من أن الأسباب الحقيقية وراء الأورام الخبيثة التي تصيب الثدي لم تعرف بعد إلا أن الشبهات تحوم حول التوازن الهرموني في الجسم واضطراباته في حالة سرطان الثدي ، وتتركز الأبحاث التي يقوم بها فريق من العلماء في مركز أبحاث السرطان العالمى بانجلترا على دراسة الهرمونات التي تفرزها الغدد الصماء في النساء اللاتي يصيبهن سرطان الثدي ، ومقارنتها بالهرمونات التي تفرزها الغدد لدى المرأة العادية في محاولة لاكتشاف الفروق بين الحالتين . . وهل يلعب التوازن الهرموني دورا في الإصابة بالمرض ، وبالتالي يتحدد الموقف من هذه الهرمونات سواء في العلاج أو الوقاية من حدوث السرطان ، وخاصة في المجتمعات الحديثة التي تتناول فيها النساء كميات هائلة من الهرمونات على شكل أقراص منع الحمل وغيرها .

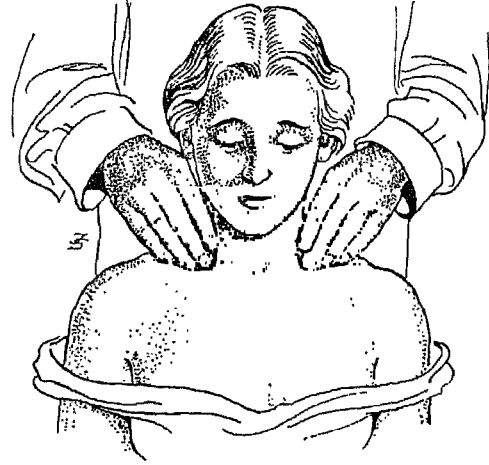
أما أعراض المرض ذاتها فلا تزيد عن تواجد كتلة صغيرة داخل الثدي قد لا يزيد حجمها عن حبة الفول ، ولكنها يابسة شديدة الصلابة ويبدو أنها ثابتة داخل أنسجة الثدي لا تتحرك ولا تسبب أى ألم للمرأة المصابة ، وأحيانا قد تخرج من الحلمة بضع قطرات أو خيوط دقيقة من الدماء . وقد يستقر الورم على حالته هذه لمدة أسابيع أو شهور . وفي بعض الأحيان أكثر من عام كامل قبل أن يبدأ في النمو السريع في مختلف الاتجاهات ، وأهمها بالطبع الغدد الليمفاوية حول الثدي والتي تتجمع تحت الإبط على شكل كتلة من الكرات الصغيرة . وعندما تصيبها الخلايا السرطانية تكبر وتتحجر ويمكن للطبيب أن يحسها بسهولة في منطقة الإبط . وأحيانا يتجه النمو

كتب لهم النجاة من ذلك الهول الرهيب . وبالرغم من وجودهم في أماكن بعيدة أثناء الانفجار إلا أن الإشعاعات الذرية لحقتهم وبقي شبح السرطان يطاردهم حتى الآن . وفي كل عام يتساقط بعضهم صرعى بسبب التغيرات السرطانية التي حدثت في أجسامهم نتيجة للجرعات الكبيرة من الإشعاعات الذرية التي تعرضوا لها . وأصبح الآن معروفا بأن الإشعاعات بمختلف أنواعها قد تسبب حدوث بعض التغيرات السرطانية في خلايا الجسم . وحتى الأشعة السينية بالرغم من استخدامها الكثيرة في مجالات التشخيص والعلاج فإن ذلك قد يحمل في طياته الخطر الكبير . فقد تبين للعلماء زيادة نسبة الإصابة باللويميا أو سرطان الدم عند الأطفال الذين يولدون بعد أن تتعرض أمهاتهم للأشعة السينية ، خاصة في الشهور الأولى من الحمل . كما ترتفع نسبة الإصابة باللويميا بين العاملين في مجال الأشعة إذا لم يستخدموا الدروع أو الملابس الواقية المخصصة لحمايتهم من الإشعاعات وتمنع نفاذها إلى أجسامهم . وقد لوحظ أيضا أنه في حالات بعض أمراض المفاصل المزمنة Ankylosing Spondylitis والتي كانت تعالج بواسطة الأشعة أن نسبة اللويميا ترتفع لدى هؤلاء المرضى وتصبح ١ إلى كل ٢٧٠ شخصا ، بينما النسبة العادية للويميا بين السكان تبلغ ١ إلى كل ٣٠٠٠ شخصا .

المرأة والسرطان

تتسبب الأمراض الخبيثة في وفاة ٥٠٠٠ ر. ه امرأة كل عام في بريطانيا ، ويشكل سرطان الرحم وعنق الرحم ١٦ ٪ من هذه الحالات ، بينما تزيد نسبة الإصابة بسرطان الثدي فتبلغ ٢٠ ٪ أو أكثر في بعض المناطق . وهو يصيب النساء عادة فوق سن الأربعين وخاصة اللاتي يعانين من اضطرابات الدورة الشهرية أو في مرحلة سن اليأس . كذلك تزيد

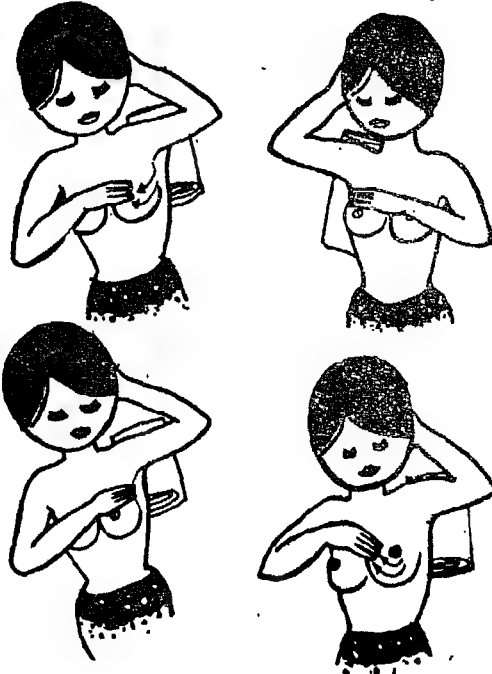
التي يظل فيها الورم محصورا في منطقة الثدي ذاتها ، اذا ثبت خلو الغدد الليمفاوية تحت الابط من اى نمو سرطاني . اما اذا امتدت الخلايا السرطانية لتشمل الغدد الليمفاوية فان نسبة النجاح قد تهبط الى ٣٥ ٪ في بعض الاحيان . واذا انتقل الورم الى الثدي الآخر فلا تتجاوز نسبة النجاح بعد العملية الجراحية اكثر من ١٥ ٪ ويبقى الامل في العلاج محصورا في الاشعة والعلاج بالهورمونات . وتعتبر المرأة في حالة شفاء نهائي من السرطان اذا مرت عليها فترة خمس سنوات بعد الجراحة دون ظهور الورم مرة اخرى او عودة السرطان في مكان آخر من الجسم .



نموذج لثدي المرأة يوضح اكثر المناطق تعرضا للاصابة بالسرطان وهو الجزء العلوى الخارجى من الثدي .

ويعتبر الاطباء ان كل امرأة يجب ان تعرف الاعراض الخاصة بسرطان الثدي ، حتى اذا لاحظت شيئا غير عادى فعليها ان تبادر

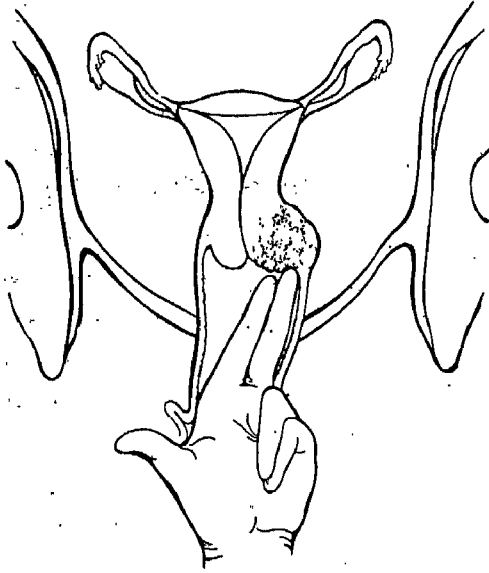
السرطاني الى الجلد المفتى للثدي ، وتمتد اذرعته الاخطبوطية الى اماكن متعددة في انسجة الجلد مما يعطى الثدي شكلا مجعدا خاصا يعرف باسم « جلد البرتقالة » Peau D'orange او تظهر عليه بعض العروض الزرقاء ، واحيانا قرحة صلبة لا تشفى مهما استخدمنا من المراهم او مضادات الحيوية ، ومع الاسف فان هذه الحالات التي يخرج فيها النمو الخبيث من منطقة الثدي نادرا ما تشفى او تستفيد من الجراحة التى تجرى لاستئصال هذه الاورام . ولذلك تقوم الكثير من المستشفيات والمراكز الطبية فى الخارج على تدريب النساء لفحص أنفسهن بالمنزل بواسطة الضغط براحة اليد على الثدي فى مختلف الاتجاهات ، فاذا شعرت المرأة بوجود كتلة صغيرة يابسة بين راحة اليد وعظام الصدر فان عليها ان تبادر باستشارة الطبيب فوراً للاطمئنان على طبيعة هذا الورم الصغير ، لأن سرعة الاكتشاف فى هذه الحالات قد تعنى مسألة حياة او موت بالنسبة للمرأة .



كيف تفحص المرأة نفسها فى المنزل لاكتشاف الكتلة الصغيرة داخل الثدي .

وقد تزيد نسبة النجاح بعد اجراء العملية وتصل الى ٨٥ ٪ او اكثر فى الحالات المبكرة

تفحص في العيادة لاي سبب آخر ، وفي كل مرة تحضر فيها للعيادة .



سرطان عنق الرحم في المرأة وطريقة اكتشافه بالفحص اليدوي للطبيب وذلك قبل اكتشاف اختبار « باب »

وتشير الدراسات الحديثة التي يقوم بها العلماء الى وجود نوع من الارتباط بين الفطريات التي تصيب الجهاز التناسلي للمرأة وبين سرطان عنق الرحم . وهذه الفطريات يطلق عليها اسم « هيرب » HERPS تشابه الفيروسات في تركيبها ، وقد تبين للباحثين في كلية الطب بمدينة أطلانتا الأمريكية أن نسبة النساء اللاتي يصيبهن سرطان عنق الرحم مع وجود هذه الفطريات تزيد ستة أضعاف عن النساء اللاتي لم تسبق إصابتهن بهذه الكائنات الدقيقة التي تشبه الفيروسات وقد وجدت الأجسام المضادة لتلك الفطريات في دماء ٨٣ ٪ من حالات سرطان عنق الرحم لدى المرأة مما يثبت إصابتهن بهذا النوع من الفطريات قبل حدوث السرطان ، كذلك انتهت الدراسات الى أن تمكن الباحثون من زراعة هذا الفطر الفيروسي في المختبر ، وحقنه في أجسام بعض حيوانات التجارب

باستشارة الطبيب ، وبالطبع فقد تكون هذه الكتلة الصغيرة داخل الثدي شيئاً غير السرطان ولكن القلق سوف ينتهي بمجرد استشارة الطبيب . وإلى جانب ذلك فإن على المرأة التي تجاوزت سن الأربعين أن تقوم بزيارة الطبيب على فترات منتظمة لأن هذه هي المرحلة الخطرة من العمر والتي تزيد فيها نسبة الإصابة بسرطان الثدي ، ويقدر العلماء أن ثلاث نساء من كل مائة امرأة يصيبهن سرطان الثدي في هذه الفترة من العمر .

من الأعراض التي يجب أن تثير الانتباه لدى المرأة حدوث النزيف المهبلي بصورة غير عادية في غير الموعد الطبيعي للدورة الشهرية وخاصة بعد بلوغها سن الخامسة والثلاثين . وبالطبع فإن هناك الكثير من الأمراض والالتهابات وحتى الأورام الحميدة التي تصيب الجهاز التناسلي للمرأة وتسبب نزول بعض خيوط الدماء ، وأحياناً النزيف في غير موعد الطمث مثل الأورام الليفية Fibroids

والتي تصيب جدار الرحم ، أو الزوائد المخاطية والقرحة العادية في عنق الرحم . Cervical Erosion وغير ذلك ، ولكن حتى في هذه الحالات تعتبر زيارة الطبيب من الأمور الهامة التي يجب أن تتم دون تأخير . وبالرغم من أن احتمالات الإصابة بسرطان عنق الرحم أقل من الأورام الخبيثة في الثدي إلا أن وجود الرحم وعنق الرحم داخل الجسم يجعل من الصعوبة الكشف المبكر عن هذا النوع من السرطان دون الفحص الطبي المباشر . وقد تم في أمريكا تطوير اختبار حديث للكشف عن سرطان عنق الرحم يعرف باسم « اختبار باب » PAP TEST وهو عبارة عن أخذ عينة من إفرازات وخلايا عنق الرحم لفحصها ميكروسكوبياً لاكتشاف أي نمو سرطاني مبكر فيها . وهذا الاختبار يجري الآن في أمريكا بشكل روتيني في عيادات ومستشفيات الأمراض النسائية لاية امرأة

فأحدث فيها نمو السرطان .. ولهذا يصبح علاج الامراض الفطرية التي تصيب الجهاز التناسلي للمرأة من الاجراءات الوقائية الهامة لمنع احتمالات اصابته بالسرطان أيضا .

خطوات في طريق العلاج

تشير آخر الابحاث الحديثة الى أن بعض انواع السرطان التي تصيب الانسان ومنها اللوكيميا الخبيثة في الدم وسرطان الفسدد الليمفاوية Burkitts Lymphoma تنتج عن الإصابة ببعض الفيروسات السرطانية . وقد امكن في التجارب التي اجراها العلماء عزل الانزيمات والاحماض النووية الخاصة بهذه الفيروسات من حيوانات التجارب ، ثم اعادة حقنها في سلالات أخرى من الحيوانات فأصابها السرطان بعد فترة ، كما أتيح للعلماء عزل نفس الانزيمات - التي تفرزها هذه الفيروسات السرطانية من دماء المرضى باللوكيميا من بنى الانسان . وفي السنوات الاخيرة امكن تحضير بعض العقاقير والمواد الطبية التي توقف نشاط هذه الانزيمات الفيروسية ، ولكنها مازال في مرحلة التجارب على الحيوانات التي شفيت من اللوكيميا او سرطان الدم بفضل هذه العقاقير . ومن الوسائل الحديثة التي يحاول العلماء عن طريقها وقف النمو الخبيث ، ما يتم الان من التجارب عن طريق زراعة نواة الخلية الحية باستخدام بعض الطرق التكنولوجية الجديدة . فقد استطاع علماء الباثولوجيا زراعة نواة سرطانية داخل بويضة ضفدعة سليمة بعد أن نزعوا نواتها الاصلية . فوجدوا أن هذه العملية انتجت حيوان الضفدع المذنب الصغير الذي اخذ ينمو بشكل طبيعي تماما . ولهذا فلا بد أن تلك الخلية التي نزلت نواتها تحتوى على بعض المواد التي توقف النمو الخبيث داخل النواة السرطانية التي زرعت فيها وادى ذلك الى اعادة ترتيب الكروموزومات داخل النواة السرطانية بشكل طبيعي ، أي تحويلها الى نواة عادية .

وقد نقلت هذه التجربة الى الثدييات القريبة من الانسان فوجد أن التزاوج بين النواة السرطانية والخلايا العادية يؤدي الى تغيرات جديدة تماما داخل النواة السرطانية، وينتج عن ذلك اعادة ترتيب عوامل الوراثة والانقسام داخلها . وبالطبع فان هذه التجارب جميعها لم يتم تطبيقها على الانسان بعد ، وتعتبر في المرحلة النظرية ، ولكنها تفتح الطريق بلا شك امام العلماء الى المزيد من الاكتشافات والتقدم في هذا المجال . ومن الاكتشافات الحديثة أيضا أن معظم انواع السرطان ، وخاصة تلك التي تنشأ عن الإصابة بالفيروسات ، تحدث في الجسم تأثيرات مضادة تشابه الى حد كبير التأثيرات التي تنتج عن دخول الفيروسات العادية أو البروتينات الغريبة الى الجسم . وهذا يدفع جهاز الحصانة الى افراز الاجسام المضادة Anti Bodies حتى تقاوم تلك السرطانات الفيروسية الدخيلة ، التي تحاول غزو أنسجة الجسم ، ولكن هذه الاجسام المضادة تفرز بصورة ضعيفة لا تتيح القضاء على السرطان - واذا تحرينا الدقة في التعبير نقول بأنها لا تتيح القضاء على انواع السرطان التي نراها في الحياة العملية فقد يتمكن الجسم من التغلب على الانواع الميكروسكوبية من السرطان التي لا نلاحظها - وتدور الابحاث الان حول امكانية دفع جهاز الحصانة في جسم الانسان لزيادة فاعليته ضد الانواع المختلفة من السرطان حتى قبل بدء العمليات السرطانية داخل الجسم . وقد حاول العلماء استخدام الامصال والفاكسينات التي استخرجت من الخلايا السرطانية بعد تعريضها لجرعات قاتلة من الاشعاعات ، ثم استخلاص فاكسين منها في محاولة للتحصين ضد الاصابة بالاورام الخبيثة ولكنها لم تأت بالنتائج المرجوة منها . وهناك اتجاهات لاستخدام بعض انواع الفاكسين العادية مثل عقار ب س ج B.C.G. والذي يستخدم حاليا للوقاية من مرض

معرفة نوع السرطان الذى يصيب الانسان بمجرد فحص دمه وظهور هذه الانتى جينات والبروتينات الغريبة فى الدم .

ومن الوسائل الحديثة جدا التى اكتشفها العلماء لبيان الاورام الخبيثة التى قد توجد فى الاماكن الحساسة من الجسم مثل المخ والكبد هى استخدام النظائر المشعة التى يكفى ان تمر داخل الجسم فى جزء من الثانية حتى تعطى الصورة الكاملة لما يوجد فى الاماكن العميقة من الاورام الخبيثة ، حتى ولو كانت صغيرة جدا ، وذلك دون ان يتأثر الجسم بهذه الجرعات الضئيلة من المادة المشعة . والطريقة تشمل حقن هذه المواد مثل الموليبدوم المشع او التكنيتوم فى وريد المريض، بينما جهاز الاشعة السريعة جدا يلتقط الصورة فى نفس الوقت . اذ ان ضربة القلب الواحدة التى تستغرق ثلاثة ارباع الثانية فقط تحمل المادة المشعة الى الجزء المراد تصويره ، بينما يكون جهاز الاشعة قد التقط عدة صور توضح مكان الورم بالضبط .

وفى محاولات العلماء لتجنب تعريض الانسان للاشعاعات المختلفة اكتشفت فى السنوات الاخيرة طريقة جديدة لمعرفة مكان الإصابة بالاورام السرطانية العميقة دون الحاجة الى استخدام الاشعة ، وذلك عن طريق قياس درجات الحرارة التى تنبعث من الجسم . فقد وجد ان الاختلافات الضئيلة جدا من الاشعاعات الحرارية التى تنطلق من الجسم ولا يلاحظها الانسان حتى لو استعمل مقياس الحرارة او الترمومتر، الا ان الاجهزة الحديثة ذات الحساسية البالغة يمكنها قياس الفروق فى الاختلافات الحرارية المنبعثة من الجسم ، بل وتسجيلها على شكل صورة (تشبه صور الاشعة العادية) وتبين بالطبع مكان الورم الذى يطلق اشعاعات حرارية تختلف عن باقى اجزاء الجسم . وتستخدم هذه الطريقة فى اكتشاف الحالات المبكرة من سرطان الثدي فى المرأة دون تعريضها لآثار الاشعة .

التدرن الرئوى لما لوحظ انه يرفع من مقاومة الجسم ليس ضد ميكروب التدرن فقط بل ضد الإصابة بأحد انواع السرطان ايضا وهو BURKITT'S « بيركت ليمفوما » LYMPHOMA أو سرطان الغدد الليمفاوية .

ويقوم حاليا معهد باستير الفرنسى بحملة لتحصين الاهالى فى بعض مناطق افريقيا بواسطة عقار ب س ج بعد ان تبين بالفعل بأنه يقلل احتمالات إصابتهم بالاورام الخبيثة فى الغدد الليمفاوية . ويرسل المعهد كميات ضخمة من هذا الفاكسين الى كمبالا عاصمة اوغندا حيث يتم استخدامه على نطاق واسع ضد هذا النوع من السرطان .

الاكتشاف المبكر

يهدف العلماء فى المرحلة الحالية من علاج الاورام الخبيثة فى الانسان الى الاكتشاف المبكر للسرطان حتى يمكن القضاء عليه وهو فى مرحلة قابلة للعلاج ، وقد حققوا فى هذا المجال تقدما كبيرا ، فمثلا فى حالة سرطان عنق الرحم فى المرأة يمكن بواسطة اختبار « پاب » اكتشاف الورم وهو فى المرحلة الميكروسكوبية عندما يكون سرطانا دقيقا لا يرى بالعين المجردة . كذلك اكتشف فى السنوات الاخيرة عند فحص دماء بعض المرضى بالسرطان وجود « انتى جينات ANTIGENS معينة . فقد وجدت بعض هذه الانتى جينات الجينية فى دماء المرضى بسرطان القولون ، ومن الغريب ان هذه العناصر اختفت من اجسام هؤلاء المرضى بعد العلاج الناجح الذى أجرى لهم لاستئصال السرطان بواسطة الجراحة . كذلك اكتشفت بعض الاجسام البروتينية الغريبة فى حالات سرطان الكبد Hepatoma واورام الثدي Breast Carcinoma والرئتين BRONCHOGENIC CARCINOMA

وقد يصبح فى الامكان مستقبلا

ازالة المؤثرات السرطانية

يتركز البحث حالياً في مجالات البيئة المحيطة بالإنسان على اكتشاف المؤثرات السرطانية ، سواء في المصادر الطبيعية أو الكيميائية والتلوث الذي قد يتعرض له الإنسان عن طريق الهواء والماء والطعام . وقد تكفى هذه المعلومات لتجنب الإصابة ببعض أنواع الاورام الخبيثة وخاصة تلك التي ترتبط بالعادات الحضارية للإنسان ، كما في حالة سرطان الرئة وعلاقته بالتدخين وسرطان الفم الذي يحدث في بعض مناطق آسيا كالهند وبخارى وتركمستان نتيجة لمضغ اوراق التبغ ، وكذلك سرطان المعدة الذي ينتشر في أوروبا والبلدان التي يتعاطى فيها الناس المشروبات الكحولية بكثرة وفي اليابان ، حيث يزيد تناول المواد الحريفة وزيادة الملح في الطعام .

وبالرغم مما نعرفه عن اسباب هذه الانواع الا ان منع الإصابة بالسرطان يعتبر امراً بالغ الصعوبة ، لان الإنسان لا يتخلى بسهولة عن عاداته الحضارية كالتدخين وتعاطى المشروبات الكحولية وغيرها . . .

وبالرغم من أن السرطان الذي يحدث نتيجة للمواد الصناعية هو اقل الانواع بشكل عام ، الا ان اهميته تنبع من ان التعرض لجرعات ضارة قد يحدث في الصناعة بالرغم من ضآلتها مثل صبغات الانيلين التي تسبب سرطان المثانة على المدى البعيد . كذلك حالات اللوكيميا التي تحدث في المواليد الصفار والتي قد يكون سببها تعرض الام اثناء الحمل الى اشعة اكس X - rays فقد ثبت أن انسجة الجنين ، خاصة في الشهور الثلاثة الاولى من الحمل ، تكون أكثر حساسية تجاه المؤثرات السرطانية .

وهناك العديد من المصانع التي تنتج مختلف المواد الكيميائية والصناعية التي يشتبه في

أنها قد تسبب حدوث السرطان مما يلزم معه التركيز على القوانين التي تحرم استخدام مثل هذه المواد الصناعية أو الكيميائية أو المواد المشعة المشتبه فيها ، ولكن الصعوبة قد تنشأ من مراقبة تنفيذ تلك القوانين . ويقدر العلماء بأن هناك حوالي عشرة آلاف مادة جديدة تدخل بيئة الإنسان سنوياً لا يخضع منها للأبحاث سوى ٢٠ ٪ فقط ، وذلك لأن الامكانيات المتاحة لا تسمح بدراسة مختلف النواحي التي تؤثر بها هذه المواد على الإنسان .

وفي الصناعة الحديثة يمكن حالياً استخدام وسائل تكنولوجية أفضل لحماية العاملين من التعرض للمواد السرطانية ، مثل الأقنعة الواقية التي تمنع تسرب الغازات وغبار المواد الصناعية الى الرئتين ، واقامة الحواجز الواقية التي تحجب الاشعاعات عن العاملين في ميدان الاشعة ، وبالطبع منع استخدام اشعة اكس سواء من ناحية التشخيص أو العلاج في حالة المرأة الحامل في الشهور الاولى من الحمل . كذلك دراسة الفطريات التي قد تصيب الإنسان وتحدث تأثيرات سرطانية في المستقبل ، وعلاج أية التهابات محتملة للجهاز التناسلي للمرأة ، والفحص الدوري المستمر بواسطة اختبار باب على أن يكون جزءاً من الفحص الروتيني في العيادات النسائية .

دور الجراحة في العلاج

ما يزال الدور الرئيسي في علاج السرطان يلقى على عاتق التقدم الحديث في الوسائل الجراحية . وخاصة في حالة السرطان الاصلى أي عندما يكون الورم محصوراً في مكان محدد يمكن استئصاله وذلك في النوعين الرئيسيين من السرطان « الساركوما والكاريسنوما » SARCOMA AND CARCINOMA

وهما أكثر الانواع التي تصيب الإنسان . وتهدف الجراحة الى استئصال كتلة الورم الخبيث بكاملها مع التزام الحذر

وأخيراً هناك الادوية والعقاقير الطبية التي يمكن بواسطتها وقف العمليات السرطانية داخل خلايا الاورام الخبيثة ، وهى تشمل مضادات الانزيمات التي توقف عمل الاحماض النووية DNA وحامض RNA وهى تفرز بكثرة داخل الخلايا السرطانية حتى تسبب الانقسام الخبيث ، وبالتالي يمكن أن يتوقف هذا الانقسام السرطاني . ولكن المشكلة تنبع من أن تلك الادوية لاتمنع تكون المزيد من الخلايا السرطانية بمجرد أن يتوقف العلاج . ولذلك لابد من استعمال هذه الادوية مدى الحياة بالرغم مما قد تسببه من أعراض أو أضرار جانبية أخرى، منها تأثيرها على الخلايا العادية ، وكذلك حدوث الانيميا الشديدة في بعض الحالات .

وهكذا فالسرطان ينظر اليه الان على انه بعض انواع الامراض الخبيثة التي تشترك عدة عوامل مختلفة في حدوثها ، ولذلك فالمواجهة مع الامراض الخبيثة يمكن أن تتلخص في الاجراءات التالية :

اولا : استئصال الورم الاصلى بواسطة الجراحة أو تخفيض عدد الخلايا السرطانية الى الحد الادنى الممكن بواسطة الاشعاعات او الادوية والعقاقير .

ثانيا : قتل الخلايا السرطانية التي قد تبقى بعد الجراحة في الغدد الليمفاوية المجاورة بواسطة الجراحة أو الاشعاعات أو الادوية .

ثالثا : استخدام بعض الوسائل التكنولوجية الحديثة في تتبع حالة المريض بعد الجراحة . مثل فحص الدم لبيان الانتى جينات القريبة ، أو الهورمونات لاكتشاف النكسة السرطانية اذا عاد الورم للظهور مرة أخرى ، وتلزم مراقبة المريض أو المريضة لمدة خمس سنوات بعد الجراحة ، فاذا لم يظهر الورم خلال هذه المدة يعتبر المريض في حالة شفاء تام .

الشديد حتي لا تنتقل الخلايا السرطانية الى مكان آخر من الجسم . وفي بعض الحالات يمكن تلافي ذلك (كما في حالة سرطان الثدي) بإزالة الغدد الليمفاوية المحيطة بالورم ايضا ، وفي بعض الحالات يمكن استخدام الاشعة مع الجراحة ايضا كعلاج للسرطان ، فمثلا في حالة سرطان الخصية عند الرجل

TESTICULAR SEMINOMA

إذا تمت ازالة الورم الاصلى في الخصية فقط فان نسبة النجاح تصل الى ٤٠ ٪ من المرضى . أما اذا تم علاج الغدد الليمفاوية المجاورة في منطقة الحوض بواسطة الاشعاعات فان نسبة النجاح تصل الى ٩٥ ٪ أى يتمكن معظم المرض من تجاوز المرحلة الخطرة ولا يعود اليهم المرض الخبيث خلال مدة المراقبة التي يقدرها العلماء بخمس سنوات كاملة . وتطبق نفس القواعد بالنسبة لسرطان الثدي عند المرأة ، أى استئصال الثدي الموجود فيه الورم بالإضافة الى مايحيط به من أنسجة وعضلات الصدر ، ثم ازالة الغدد الليمفاوية تحت الأبط أو تعريضها للاشعاعات بعد العملية الجراحية .

ويعتبر التقدم الكبير الذي حدث في ميدان الاشعة من العوامل المساعدة في السيطرة على بعض انواع السرطان ، وفي الامكان القضاء على الانواع الاخرى بواسطة الاشعاعات وحدها ، والمثال الواضح لذلك هو سرطان الغدد الليمفاوية المعروف باسم مرض هودجكن

HODGKIN'S DISEASE

ويستخدم العلماء في ذلك الكوبالت المشع أو الماكينات التي تطلق سوبر ثولت . ويمكن بواسطة الاشعاعات القضاء على الخلايا السرطانية ووقف النمو الخبيث في هذه الغدد الليمفاوية . وبالرغم من ذلك فالاشعاعات يجب أن تستخدم بحذر شديد حتى لا تسبب بعض الأضرار الأخرى للإنسان مثل الانيميا الشديدة وأحيانا حدوث اللوكيميا أو سرطان الدم الأبيض .

٦ - ملاحظة تورم صغير يابس في الشدى عند المرأة أو تحت الابط وفي الرقبة .

٧ - حدوث تغيير فجائى فى علامات الجلد المعروفة باسم « الشامة » أو طابع الحسن وتقرحها المزمع أو اتساعها على سطح الجلد .

٨ - الانيميا الشديدة التي لا تستجيب للعلاج أو فقدان الوزن المستمر بدون سبب واضح .

يجب تذكر هذه العوارض التي اتفقت جمعيات السرطان العالمية على أهميتها والقيام بإبلاغ الآخرين عنها - مجلة جمعية السرطان البريطانية عام ١٩٧١ - وبالطبع تلزم الإشارة الى ان هذه الاعراض قد توجد فى العديد من الامراض الاخرى بخلاف السرطان . ولكن الوقت لن يضيع هباء عند استشارة الطبيب فور ظهور أى من هذه العوارض ، وفى الناحية الاخرى سوف نكسب المزيد من الوقت الثمين اذا ثبت ان سبب هذه الاعراض هو ... (السرطان) . وتبقى كلمة أخيرة وهى ان الحل الحقيقى لمشكلة الاورام الخبيثة يكمن فى التفاعلات البيولوجية الفاضلة التي تحدث داخل الخلايا السرطانية ذاتها . وهذا ما يحاول العلماء كشف النقاب عنه ومعرفة أسباب هذا الجنون والاضطراب الفجائى الذى يصيب الخلية ويدفعها الى ذلك الانقسام السرطانى الخبيث . ومن هنا سوف ينبع حل المشكلة فى اعادة تلك الخلية أو مجموعة الخلايا السرطانية الى صوابها مرة أخرى . . . أو بحث العوامل التي تجنب حدوث السرطان داخل الخلية منذ البداية أو الوقاية من المرض الخبيث . ويعتقد العلماء أن القرن العشرين سوف يشهد نهاية هذه المعركة التي يتوقع لها ان تحسم أخيرا . . . لصالح الانسان .

رابعا : البحث فى امكانيات الوقاية فى المستقبل لمنع حدوث الورم الخبيث ، وذلك بإبعاد المؤثرات السرطانية من بيئة الانسان وامكانيات المستقبل فى التحصين ضد الاصابة ببعض الانواع من السرطان ، وخاصة التي تسببها الفيروسات - مثل اللوكيميا وغيرها وهى تحت البحث الآن فى مختلف بلدان العالم .

الاعراض الخطرة

يعمل الاف الاطباء والعلماء فى مختلف بلدان العالم على حل مشكلة السرطان ، ويأتى دورك فى هذه المعركة عزيزى القارئ بأن تكون على بينة من اعراض وعلامات المرض ، حتى تساهم فى الكشف المبكر الذى ما يزال يعتبر الأساس الاول لنجاح العلاج . والعوارض الرئيسية التالية تستدعى استشارة الطبيب:

١ - السعال المزمع الذى لا يتحسن بالرغم من العلاج لعدة اسابيع أو حدوث تغيير واضح فى طبيعة الصوت .

٢ - وجود قرحة مستديمة فى الجلد لا تشفى بعد فترة من الزمن بالرغم من العلاج

٣ - حدوث نزيف غير طبيعى لدى المرأة بخلاف الدورة الشهرية أو الطمث أو افرازات غير عادية لدى المرأة خاصة بعد بلوغها سن الاربعين .

٤ - حدوث تغيير ملحوظ فى عمل الامعاء أو طبيعة اداء القولون أو المثانة خاصة عند الاشخاص الكبار فى السن مثل النزيف مع البول أو من الشرج .

٥ - وجود صعوبة بالغة فى ابتلاع الطعام أو القيء المزمع وخاصة المصحوب بخيوط من الدماء .

السرطان ... مشكلة القرن العشرين

اسم المادة	المكتشف	التاريخ
١ - الطباقي	هيل	١٧٦١ Hill
٢ - فحم المداخن	بوت	١٧٧٥ Pott
٣ - الزرنيخ	ايرتون	١٨٢٢ Ayrton
٤ - قار الفحم	مانوريز	١٨٧٦ Manourriez
٥ - صبغات الانيلين	رين	١٨٩٥ Rehn
٦ - الاشعة السينية	فرايبن	١٩٠٢ Friebe
٧ - البلهارسيا	فيرجسون	١٩١١ Ferguson
٨ - الراديوم المشع	ليتش سكوينا	١٩٢٠ Leitch Sequina

★ ★ ★

أهم المراجع

1. Cancer : Ackerman Lauren V. & Del Regato Juan A.
2. General Pathology : Walter J. B. & Israel M.S.
3. Rassegna Med. & Cul. Review Issues 1970—1973.
4. Montagnier L. : C. R. Acad, Sci Paris 1969.
5. Cancer : Naib Z. M. & Nahmias A. J., 1969.
6. O'Connor T. E. & Fischinger P.
Journal of Nat. Cancer Inst. 1970.
7. Finkel M. et al.
Proc. Nat. Acad. Sci. U.S.A. 1968.
8. Aloni Y. & Winocour E.
Biology 1968.
9. Martin M. A. & Axelord D.
Science 1969 — Viruses & Cancer.
10. Sauer G. Koprowski H. & Defendi V.
Proc. Nat. Acad. Sci. 1967.
11. American Cancer Society Mag. Issues 1969—1972.
12. Sir Haddow A. Prof. of Exp. Pathology.
Royal Cancer Hosp. London.
13. Paul J.
B. Inst. for Cancer Research.
14. British Cancer Society Mag. Issues 1969—1971.
15. Fairley G. H.
Inst. of Cancer Research — London.

★ ★ ★

تشارلز رايت ميلز وفلسفة البحث في علم الاجتماع

* عبد الباسط محمد حسن

تمهيد :

القوانين المضبوطة ، وفي غير ذلك من المسائل المتصلة بقواعد المنهج واساليب البحث في علم الاجتماع .

وكان من أثر هذا الاختلاف في الرأي ، والتباين في وجهات النظر أن ظهرت على مسرح الفكر السوسيولوجي مدارس متعددة لكل منها فلسفة في التفكير ، ومنهج في

اثرت مناقشات كثيرة حول فلسفة البحث في علم الاجتماع ، واختلف المفكرون في تحليلهم المنطقي للقضايا السوسيولوجية ، وفي تحديد الجذور المنطقية المشتركة بينها وبين قضايا العلوم الطبيعية والرياضية ، وفي مدى ما تتعرض له الظواهر الاجتماعية من صعوبة في التحليل وفي التقرير الكمي وفي صياغة

* الدكتور عبد الباسط محمد حسن أستاذ الاجتماع بجامعة الكويت . له مؤلفات وبحاث كثيرة في مجال تخصصه . ومن مؤلفاته : أصول البحث الاجتماعي ، والتنمية الاجتماعية ، وعلم الاجتماع الصناعي .

المتشابهة ، وفي صورتها الكلية على طريقة الجشتالت .

البحث ، وطريقة في تحليل الظواهر وصياغة القضايا واستخلاص القوانين .

وقد بلغ هذا الاتجاه ذروته في دراسات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع من أمثال كونت وسبنسر ، ودوركايم ، وفيبر ، وماركس ، وميشيل ، وذيمل ، ومانهايم . وتمثل فيما توصلوا اليه من نظريات على مستوى عال من التجريد عن ظواهر الحياة الاجتماعية ؛ وعناصر الثقافة ، وديناميات الشخصية .

والآخر : يتخذ من الظواهر الجزئية المحسوسة مجالا للدراسة ، ويستخدم أدوات للقياس توصف بالصدق والثبات ، ويستعين بالاختبارات الاحصائية والاساليب الكمية في تحليل البيانات وتفسيرها ، ويتجه الى صياغة قضايا مستمدة من الوقائع المشاهدة وحدها ، بحيث تشكل تلك القضايا انساقا قائمة بذاتها لاصلة لها بالقضايا التي لا تستند الى الواقع التجريبي .

ويعرف هذا الأسلوب بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب الامبريقي empiric » (١) ، أو « الجزئي molecular » ، وتقوم فلسفته على اتخاذ الدقة معيارا يحدد مسار البحث في كل مرحلة من مراحلها .

وعلى الرغم من تعدد المدارس الفكرية ، واختلاف المواقف والاتجاهات والآراء بشأن كثير من القواعد والاجراءات المنهجية ، فقد اعتمدت أغلب البحوث السوسيولوجية على اسلوبين أساسيين من أساليب الدراسة :

أحدهما : يعتمد على التفكير النظري المجرد ، ويتخذ من الشمول النظرة ووضوح الرؤية هدفا يسعى الى تحقيقه ، ويعرف بين المشتغلين بمناهج البحث باسم « الاسلوب العقلي Rationalistic » ، ويرجع ذلك الى ان أصحاب هذا الاتجاه يعتمدون على التفكير النظري الذي تدور حلقاته في عقل الباحث ، ويتجهون الى ارساء دعائم البناء المنطقي لعلم الاجتماع عن طريق اقامة انساق منطقية ، ونماذج اجرائية ، وانماط تصويرية وأطر نظرية لا تستند الى الواقع التجريبي . ويعرف أيضا باسم « الاسلوب الكلي holistic » أو « الشمولي أو الواسع النطاق Macroscopic » حيث ان أصحابه يهتمون بالدراسة الشاملة للوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها ،

(١) الامبريقية صياغة عربية للكلمة الانجليزية empiricall ولللمة الفرنسية empirique والكلمتان مشتقتان من الاصل اللاتيني empiricus الذي يعنى الخبرة experience او ما ياتي من الخارج ، او ما يستمد من الخبرة أو يعتمد عليها .

ويترجمها « المعجم الفلسفي » الى كلمة « تجريبي » ، ويعنى بها ما ياتي من الخارج . والمذهب « التجريبي » في نظر أصحاب هذا المذهب هو الذى ينكر وجود مبادئ اولية خاصة بالعقل ، ويقرر ان التجربة مصدر المعرفة بخلاف الحال في المذهب العقلي الذى يرى ان كل ما هو موجود مردود الى مبادئ عقلية .

(يوسف كرم ومراد وهبة ويوسف شلاكة : المعجم الفلسفي / القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٣٦) . ويترجمها قاموس « مصطلحات فلسفية » الى كلمة « تجريبي » ويعنى بها ما ياتي عن طريق التجربة الحسية بطريق مباشر أو غير مباشر . والمذهب التجريبي - وفقا لهذا المعنى - هو الذى يقرر ان مجموع المعرفة الانسانية يتولد عن التجربة بحيث لا يبقى للفكر أى نشاط خاص به ، بخلاف المذهب «العقلي» أو « العقلاني » الذى يقول بان للعقل قدرة قطرية لها قوانين خاصة بفضلها نستطيع ان نقيم المعرفة بقطع النظر عن التجربة الحسية أو الرجوع الى الوحي .

(قاموس مصطلحات فلسفية ، كلية الآداب والعلوم الانسانية بالمغرب ، ص ٥٩ ، ١٣٥) .



لضخامة الامكانيات الامريكية ومبلغ ما رصدته الحكومة والمؤسسات المختلفة كمؤسستي « روكفلر » و « كارنيجي » من معونات ومنح للباحثين الاجتماعيين ، واشترك علماء الاجتماع والنفس والاحصاء في دراسة المسائل الاجتماعية على هيئة فريق متعاون اثر كبير في زيادة هذا النوع من البحوث .

وبلاحظ تيماشيف ان الغالبية العظمى من البحوث والدراسات التي تنشر في الدوريات السوسيولوجية في الوقت الحاضر تعتمد اعتمادا أساسيا على البيانات الكمية والتحليلات الاحصائية ، بالإضافة الى أن هذا الاتجاه أصبح يميز رسائل الدكتوراه ، بل وحتى البحوث التدريسية التي يقوم بها طلبة الجامعات ، فضلا عن اتجاه بعض الدراسات

والاتجاه نحو دراسة الظواهر التي تستند الى المشاهدات الحسية ، والاهتمام بالحقائق اكثر من الاهتمام بالمعاني ، والابتعاد عن اصدار احكام تقييمية ضمانا للحياد الموضوعية .

ويذهب انصار هذا الاتجاه الى ان الاسلوب العقلي أو المكرسكوبي ماهو الانوع من أنواع الفلسفة الاجتماعية ، كما أنه يقترن في نظرهم بالتأمل العقيم الذي يحتوى على تصورات وآراء لا يمكن التحقيق من صحتها باتباع الاساليب والمناهج الامبيريقية .

وقد اتجهت اغلب البحوث السوسيولوجية منذ نهاية الحرب العالمية الاولى ، وفي الولايات المتحدة على وجه الخصوص ، وجهة امبيريقية خالصة ، وبلغ هذا الاتجاه ذروته خلال الفترة من ١٩٤٠ الى ١٩٦٠ ، وكان

→ ويميل أغلب الفلاسفة الى ترجمة الاصطلاح الاجنبى الى كلمة « تجريبى » ويصنفون مذاهب المعرفة الى ثلاثة : المذهب التجريبى empiricism والمذهب العقلى rationalism والمذهب النقدى criticism والمذهب التجريبى هو الذى يرجع كل علم الى التجربة ، ويذهب الى أن كل المعرفة الانسانية مكتسبة من ادراك الانسان للعالم المحيط به ، سواء في ذلك المفاهيم والتصورات أو القضايا والاحكام ، وهو لا يجعل للعقل دورا حقيقيا في تكوين المعرفة ، ومن انصار هذا المذهب « جون لوك » الذى يقول انه لا يوجد في العقل شيء الا وقد كان من قبل في الحس ، والى أن العقل الانسانى لا توجد فيه بفطرته افكار مطلقا لانها لو كانت موجودة لاتفق الناس جميعا في القول بها ، وبدون الاشياء واحساسنا بها وادراكنا لها لا يوجد احساس ولا ادراك حسي ولا وعي ولا حكم عقلى ولا معرفة . والمذهب العقلى هو الذى يذهب الى أن مصدر المعرفة كلها هو العقل ، ويبالغ في دوره في تحصيل المعرفة على حساب دور الحس والادراك الحسى . اما المذهب النقدى فيحاول التوفيق بين الدعاوى المتعارضة التي يدعيها أصحاب المذاهب الآخرين (أؤقلد كولبه Oswald Külpe المدخل الى الفلسفة ، نقله الى العربية وعلق عليه : ابو العلا عفيفي ، الطبعة الخامسة ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٦٥ ، ص ٢٧) .

وفي اغلب الكتابات السوسيولوجية المعاصرة تستخدم كلمة « امبيريقية » كصيغة لكلمة empirical ، بمعنى الاحتكام الى الواقع المحسوس سواء في اختيار المشكلات أو جمع الحقائق أو تصنيف البيانات وتحليلها ، في الوقت الذى تستخدم فيه كلمة « تجريبى » كترجمة لمصطلح experimental بمعنى الاحتكام الى التجربة بالمفهوم العلمى الدقيق للكلمة والذى يعنى : الملاحظة العلمية التي تخضع للضبط العلمى الناتج عن التحكم اما من جانب الباحث أو من جانب الطبيعة . ووفقا لهذا المعنى فان البحث الامبيريقى اوسع مدلولاً وأكثر امتداداً من البحث التجريبى حيث ان المنهج التجريبى هو واحد من المناهج التي بصطنعها الاتجاه الامبيريقى .

وقد أصبحت البحوث الامبيريقية - في ضوء التراث السوسيولوجى - علما على ذلك النوع من الدراسات الواقعية التى يعنى اصحابها بمجرد جمع حقائق كثيرة عن ظواهر جزئية باستخدام مناهج وادوات توصف بالصدق والثبات ، بدون وجود اطار نظرى واضح يهتدى به الباحث في اختيار المشكلات ، أو وضع الفروض ، أو صياغة القضايا العلمية .

وقد عبر عن هذا الاتجاه « Recaséns - Sicher » - عالم الاجتماع المكسيكي - في المؤتمر الدولي الخامس لعلم الاجتماع بقوله :

« من القضايا التي لا تقبل الجدل، الطبيعة الامبيريقية لعلم الاجتماع ، باعتباره الدراسة العلمية للوقائع الاجتماعية ، والعلاقات الانسانية ، والعلاقات بين الناس والجماعات من حيث هي واقع فعلى . ان علم الاجتماع عليه ان يحقق غاياته باستخدام الملاحظة ، والتحليل ، والتجربة - على الرغم من امكانية استخدامها في نطاق محدود - » (٤) .

ومنهم من هاجم الاتجاه الامبيريقى الذى جعل علم الاجتماع - على حد تعبيرهم - يسير في طريق مسدود ، (٥) والذى أدى الى تجميع كثير من المعارف عن موضوعات قليلة الاهمية (٦) ، بينما ظلت المشكلات الحقيقية التي تواجه المجتمع الانساني بعيدة عن متناول الدراسة .

وقد عبر عن هذا الاتجاه كل من روبرت مرتون و تيماشيف . فيقول مرتون :

« ان علماء الاجتماع يهتمون بدراسة

الآخرى اتجاها كميًا خالصا ، مبررة ذلك بأن أى علم حقيقى لا بد وأن يعتمد بصفة أساسية على الرياضيات (٢) .

ويعبر روبرت مرتون عن الوضع السائد في علم الاجتماع المعاصر بقوله :

« ان علماء الاجتماع ينقسمون الى فئتين : احدهما ترى ان ما نقوله قد لا يكون صادقا، ولكنها على يقين من ان ما نقوله له دلالة علمية ، والاخرى ترى ان ما نقوله قد لا تكن له دلالة ، ولكنها على يقين من صدق ما نقول » (٣) .

ونظرا لوجود اختلافات جوهرية بين هذين الأسلوبين في الدراسة ، فقد احتدم الجدل ، وثار النقاش بين علماء الاجتماع . فمنهم من ايد الاتجاه الامبيريقى باعتباره يمثل نقطة تحول من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبي . وانصار هذا الاتجاه ممن لا يثقون في الآراء والافكار التي تعتمد على التأمل العقلي ، ولا يسلمون بالنظريات العريضة التي تحوى تعميمات واسعة النطاق عن بناء المجتمع ووظائفه ، وما تتعرض له عناصر البناء الاجتماعى من تطور وتغير خلال المراحل التاريخية المتعاقبة .

(٢) Timasheff, N., Sociological Theory : Its Nature and Growth, Second printing, 3rd ed., New York, 1967.

وقد قام بترجمته الى العربية الدكتورة محمد عودة ومحمد الجوهري ومحمد على محمد والسيد الحسينى ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ (الترجمة العربية ، ص ٤٨٣ ، ٤٨٤) .

(٣) Most sociologists could be divided into two classes ; firstly those who said, 'I don't know whether what I am saying is true, but at least it is significant' and, secondly, those who said 'I don't know whether I am saying is significant, but at least it is true'.

Merton, R., Social Theory and Social Structure, N.Y. 1957 Chapter 1.

Recaséns — Sicher L., Philosophy and Sociology, Washington, 1961. (٤)

Horowitz, I.L., an introduction to the New Sociology, in , The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory ", New York, Oxford University Press, 1964, p.3. (٥)

Sorokin, P., Sociological Theories of Today, 1966, p. 45. (٦)

طوفان التحقيقات الوصفية ، ومتاهات
الامبريقية .

وثمة فريق ثالث دعا الى التوفيق بين
الاتجاهين بحيث يستفاد من النظريات العلمية
في ترشيد البحوث الامبريقية ، وبحيث
تستخدم نتائج البحوث الجزئية في صياغة
أطر نظرية جديدة أو في تطوير النظريات
القائمة . ويذهب هؤلاء الى أنه لا تعارض
مطلقا بين الحقيقة والنظرية . فالنظرية
العلمية - في نظرهم - لا تقوم الا على أساس
من الحقائق الموضوعية ، ولا يكتب لها البقاء
إذا كانت تحتوى على عناصر غيبية لا تخضع
للبحث العلمي أو التجريبي ، وما لم تتأيد
بالحقائق الجديدة التي يصل اليها الباحثون ،
كما أن الحقيقة في ذاتها لا تصبح لها قيمة
علمية الا اذا ارتبطت مع غيرها من الحقائق
في اطار نظري ، وما لم تساعد على اثبات أو
رفض نظرية قائمة ، أو تؤدي الى صياغة
نظرية جديدة (٩) .

ويعبر عن هذا الاتجاه كثيرون ، نذكر من
بينهم كونيغ köniç - عالم الاجتماع الألماني
- الذي يقول :

« لقد تراكت نتائج البحوث في معظم
مجالات علم الاجتماع ، ولم يعد علينا أن نظور
نظرياتنا في فراغ ، وانما نظورها بمساعدة
النتائج الدقيقة التي أمكن التحقق من صحتها
باتباع الاساليب العلمية » (١٠) .

كما تنبأ سوروكن في كتابه عن - النظريات
السوسيولوجية في عالم اليوم - بأن الجيل

المشكلات التافهة ، بينما تظل المشكلات الهامة
في المجتمع الانساني بلا دراسة . فعلى الرغم
من أن الحروب والاستغلال والفقر والظلم
وعدم وضوح الرؤية تسمم حياة الناس
والمجتمع أو تهدد وجودهم ذاته ، فان كثيرين
من علماء الاجتماع ينشغلون بمشكلات بعيدة
كل البعد عن هذه الظواهر الخطيرة مما يدل
على عدم تقديرهم للمسئولية » (٧)

ويقول تيماشيف :

« ان تحويل الملاحظات والشواهد الى
صيغ رقمية أو كمية كمعاملات الارتباط ،
والتحليل العاملي ، والاساليب الاحصائية
الآخري ، ماهو الاجزاء أو جانب مفيد في عملية
نمو البحث في كثير من العلوم بما في ذلك علم
الاجتماع ، وما يحدث في الغالب هو أن هذه
البيانات الكمية وهذه الادوات التي تستخدم
في البحث تحقق هدفا شكليا أكثر مما تؤدي
وظيفة علمية .

والواقع أن تراكم البيانات والمعالجة
الاحصائية الماهرة لا يقدمان للعلم الا القليل
بل وقد لا يسهمان على الاطلاق في تقدمه مالم
تكن الاسس والقواعد النظرية قد استقرت ،
وهذا يتطلب توافر معرفة ، وفهما ، وتخيل
خلافا ، وهذه قدرات ومهارات لا يمتلكها الا
القليل من الباحثين » (٨) .

وقد دعا كثير من المعارضين للاتجاه
الامبريقي الى العودة الى الاتجاه الكلاسيكي
في علم الاجتماع ، ومراجعة افكار الرواد
الاولاء ، ومحاولة الوصول منها الى عناصر
نسق نظري جديد ينقد علم الاجتماع من

Merton, R., The Conflict between Styles of Sociological Work, N.Y., (٧)
1959, p. 11.

(٨) تيماشيف : المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٨٤ .

Goode, W., and Hatt, P., Methods in Social Research, New York, 1952, (٩)
Chap. 2.

Transactions of the Fifth World Congress of Sociology, Washington, 1962. (١٠)

والتوصل من خلال تلك العملية الى وجهة نظر متكاملة عن المجتمع ومكوناته .

وقد ذهب ملز الى أن الناس في هذا العصر لا تعوزهم المعلومات ، « فالأخبار والمعلومات والحقائق كثيرة الى درجة تفوق اهتماماتهم وقدراتهم ، بحيث يصعب عليهم أن يتمثلوها وهم لا يحتاجون الى المهارات العقلية وحدها ، بالرغم من محاولاتهم الدائبة من أجل الحصول على هذه المهارات التي تفوق طاقاتهم المحدودة . ان ما يحتاجه الناس فعلا هو خاصة عقلية تساعد على الاستفادة بما لديهم من معلومات ومعارف ، وعلى تنمية العقل بطريقة تمكنهم من تكوين صورة واضحة لما يدور في العالم من ناحية ، وما يحدث في نفوسهم من ناحية أخرى ، وهذه الخاصة العقلية هي التي يمكن تسميتها بالخيال السوسيولوجي » (١٥)

ونحاول في هذه الدراسة أن نبدأ بالتعريف بتشارلز رايت ملز من حيث حياته ومؤلفاته واتجاهاته الفكرية ، ثم ننتقل الى مناقشة الاتجاهين الاساسيين في الدراسات السوسيولوجية وهما : الاتجاه الاميريقي ، والاتجاه العقلي ونعرض بعد ذلك لوجهة نظر ملز في فلسفة البحث السوسيولوجي وأجراءاته المنهجية .

• • •

التالي من علماء الاجتماع سوف يهتم بصياغة قوانين عامة تحكم الاستاتيكا والديناميكا الاجتماعية ، وذلك بالاعتماد على البيانات الكثيرة المتناثرة التي تم الحصول عليها .

ولما كانت هذه القضية الجدلية بين انصار الاتجاهين الاميريقي والعقلي تمثل تحديا فكريا في علم الاجتماع ، فقد أولاها كثير من المفكرين المعاصرين عنايتهم واهتمامهم . وكان من بين هؤلاء تشارلز رايت ملز الذي عالج هذه القضية في بحثين اساسيين ، نشر أولهما في اكتوبر سنة ١٩٥٣ بعنوان : أسلوبان للبحث في الدراسات الاجتماعية المعاصرة (١١) ، ونشر الآخر في مايو سنة ١٩٥٤ بعنوان : الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع (١٢) ، ثم في كتابه « الخيال السوسيولوجي » (١٣) الذي ظهر في سنة ١٩٥٩ (١٤) .

وقد عنى ملز بالدفاع عن المعاني الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة ، والدراسات المحدودة التي تبنى على النظرة الذرية للمجتمع ، والتي تفوص في تحليل التفاصيل والارقام والاحصائيات دون أن تبذل أى جهد لادراك الصورة العامة للمجتمع ، أو تقدم جديدا في مجال النظرية الاجتماعية ، كما دعا الى تنمية الخيال السوسيولوجي الذي يتألف في جزئه الأكبر من القدرة على النظر الى الامور من زاوية معينة ، ثم الانتقال الى زاوية أخرى ،

Mills Two Styles of Research in Current Social Studies, Phil. of Science, (١١)
Vol. 20, No. 4, October 1953.

Mills IBM Plus Reality Plus Humanism = Sociology, Saturday Review, (١٢)
Vol. 37, No. 18, May 1, 1954.

(١٣) قام الاستاذ الدكتور أحمد أبو زيد بترجمة هذا الاصطلاح الى « الخيلة الاجتماعية » .

Mills The Sociological Imagination, Oxford University Press, 1959. (١٤)

Ibid, p. 5. (١٥)

الفردية عن طريق سحق المنافسين، واكتساح الاسواق ، وتكديس الثروات (١٧) .

وقد أشار ملز - في فترة متأخرة من حياته - الى مدى تأثيره بكتابات قبلن ، فكتب يقول :

« وقد نسيت التاريخ الذي غدوت فيه مهتما فنيا بموضوع التدرج الاجتماعي ، ولكنني اعتقد ان ذلك لا بد ان يكون قد نشأ أثناء قراءتي لكتابات قبلن للمرة الاولى ، تلك التي كانت تبدو نوعا من ترجمة ماركس في نظر الجمهور الاكاديمي الأمريكي » (١٨) .

وبعد حصول ملز على درجة الماجستير ، انتقل الى جامعة « ويسكنسن Wisconsin » بغية الحصول على الدكتوراه ، واتصل في تلك الجامعة بعدد من الاساتذة الالمان الذين كانوا قد هاجروا الى الولايات المتحدة بعد وصول النازيين الى الحكم ، وبفضل هؤلاء الاساتذة اتجه ملز الى دراسة كتابات المفكرين الاوروبيين من حملة التقليد الكلاسيكي لعلم الاجتماع ، وتأثر بكتاباتهم الى حد كبير ، وكان على رأس من تأثر بهم المفكرون الالمان وفي طليعتهم « ماكس فيبر » . (١٩)

وقد توثقت الصلة بين ملز وبين عدد من هؤلاء الاساتذة ، وظلت العلاقة قائمة بينه وبين « هانز جرت Hans Gerth » ، فاشترك معه في سنة ١٩٤٢ في كتابة بحث بعنوان

أولا : حياته ومصنفاته واتجاهاته الفكرية

ولد تشارلز رايت ملز في « واكو Waco » بولاية « تكساس Texas » بالولايات المتحدة الأمريكية سنة ١٩١٦ ، لوالدين من أصل إيرلندي وإنجليزي من أبناء الطبقة الوسطى. قضى طفولته في « شيرمان Sherman » و « فورت ويرث Fort Worth » و « دلاس Dallas » ، ودرس في عدد من مدارس الطائفة الكاثوليكية ومدارس الحكومة الى أن أكمل دراسته الثانوية ، ثم اتجه الى دراسة الهندسة ، غير أنه بعد عام واحد لم يجد في نفسه ميلا لمتابعة هذا النوع من الدراسة وأثر دراسة الفلسفة والاجتماع ، فالتحق بجامعة « تكساس » ، وحصل فيها على الليسانس ، ولبث فيها الى أن حصل على الماجستير عام ١٩٣٩ (١٦) ، واتصل في تلك الجامعة بـ « كلارنس ايرس-Clarence Ayres » الذي وجهه الى قراءة كتابات « ثورشتين قبلن Thorstein Veblen » وهي كتابات تدور في جوهرها حول دراسة العلاقات المتبادلة بين المتغيرات الاقتصادية والمتغيرات الاجتماعية ، وتنتقد بعنف المعايير الاجتماعية التي تحدد سلوك الافراد في ظل النظام الرأسمالي ، وبخاصة أبناء الطبقة العليا الذين وصفهم بأنهم لا يقومون بأى جهد، والذين يتسمون بالفناء ، وضعف الكفاية الذاتية ، والتحلل الخلقي ، ويحتلون مراكز الصدارة في المجتمع باتباع أساليب تتسم بالوحشية والاحتياال ، وتحقيق المصلحة

(١٦) Horovitz, I. Louis, Power, Politics and People : The Collected Essays of C. Wright Mills, Oxford University Press, New York, 1967, 'An Introduction', p. 6.

(١٧) Veblen, T., The Theory of the Leisure Class, MacMillan, 1924.

(١٨) Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 200.

(١٩) Horowitz, I. Louis, The Intellectual Genesis of C. Wright Mills, in Mills, C.W., Sociology and Pragmatism: the higher learning in America, New York, 1966, pp. 12, 13.



تشارلز رايت ملز

١٩١٦ - ١٩٦٢

يعيشها مواطنوه من أبناء الولايات المتحدة . فهي فلسفة تعبر عن مزاج العالم الجديد المعروف بأمريكا ، وهي ثمرة التفاعل بين الأفكار التي حملها المفكرون الأوروبيون إلى الولايات المتحدة ، وبين البيئة الجديدة التي نشأوا فيها . وبالرغم من صعوبة الحصول على البيانات والاحصائيات المتعلقة بتطور التعليم العالي في أمريكا منذ الحرب الأهلية ، وتطور مهنة الفلسفة منذ سنة ١٨٦٠ ، فقد بذل ملز جهدا كبيرا في توضيح العلاقة بين المتغيرات السوسيولوجية مثل - الأصول الاجتماعية للمفكر ، وبناء المجتمع الأكاديمي ، وظروف البيئة الاجتماعية - وبين أسلوب التفكير الذي ينتهجه المفكر أو الفيلسوف . (٢٤) وفي سنة ١٩٤١ تقدم ملز برسالته فحصل بها على الدكتوراه في الاجتماع والانثروبولوجيا ، وكان عمره آنذاك خمسة وعشرين عاما .

ومما يجدر ذكره أن ملز - منذ محاولته الفكرية الأولى حتى آخر كتاباته - ظل يحتفظ باهتمام قوى متجدد بالقيم الاجتماعية والفكرية التي تعبر عنها البرجماتية . وكان تأثيره بآراء ويليم جيمس - على وجه الخصوص - كبيرا فقد ندد بالتدخل الأمريكي في أمريكا اللاتينية بنفس الطريقة التي اتبعها ويليم جيمس ، كما كانت الدوافع التي حركته لمقاومة السياسة

« ماركس للمديرين » نشر بمجلة « الاخلاق » ، (٢٠) وفي سنة ١٩٤٤ اشترك معه في ترجمة بحث لماكس فيبر بعنوان « الطبقة والمكانة والحزب » (٢١) كما ترجم معه في سنة ١٩٤٦ مجموعة مقالات تمثل الاتجاهات الفكرية لماكس فيبر ، ونشرت في كتاب بعنوان : « من ماكس فيبر : مقالات في علم الاجتماع » (٢٢) ، وفي سنة ١٩٥٣ اشترك معه في تأليف كتاب بعنوان « الشخصية والبناء الاجتماعي : دراسة سيكولوجية للنظم الاجتماعية » . (٢٣)

أما الرسالة التي تقدم بها للحصول على درجة الدكتوراه ، فقد أشرف عليها « هوارد بيكر Howard Becker » - عالم الاجتماع المعروف - وموضوعها « علم الاجتماع والبرجماتية : التعليم العالي في أمريكا » ، وكان يهدف من وراء تلك الدراسة إلى محاولة فهم الاتجاهات الفكرية لكل من « تشارلز بيرس وويليم جيمس » و « جون ديوى » في ضوء حياة كل منهم الخاصة ، وفي إطار المجال الاجتماعي التاريخي العام .

وقد اختار ملز البرجماتية موضوعا لدراسته حيث كانت تلك الفلسفة بالنسبة له أسلوب حياة ، وخطة عمل ، كما كانت تصور العصر العلمي الذي يحيا فيه ، والحياة العملية التي

(٢٠) Mills, C. W., ' A Marx for the Managers ' (with H. H. Gerth), Ethics : an international journal of legal and social thought, Vol. 52, No. 2 (January, 1942) pp. 200-215.

(٢١) "Class, Status, Party by Max Weber (translated and edited from German with H. H. Gerth), politics, Vol. 1, No. 3, October, 1944.

(٢٢) From Max Weber : Essays in sociology, by Max Weber, translated and edited from the German by Girth and Mills, 1946.

(٢٣) Girth and Mills, Character and Social Structure : The Psychology of Social Institutions, New York, 1953.

(٢٤) Mills, C. W., Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America, edited with an introduction by Horwitz, 1966.

الخارجية الأمريكية هي بعينها الدوافع التي حركت جيمس للعمل في « عصابة مقاومة الامبريالية » ، وكان ايمانه بالدور الذي تستطيع الافكار أن تقوم به في عالم الاشياء يتمشى مع قول ويليم جيمس : « ان الفكرة الصادقة هي التي تعمل بنجاح في تجاربنا في الحياة ، اذ ليس الحق الا مجرد حادث يعرض لفكرة فتصبح صحيحة بما تحقق من عمل ، وشاهد الصديق فيها قدرتها على تمكين الانسان من السيطرة على الاشياء ... ان الفكرة خطة للعمل ، ومحك الصواب والخطأ هو القيمة الفورية في دنيا الواقع » ، كما ان حماسه للدور الذي يقوم به المفكرون يتمشى مع كلمات ويليم جيمس الماثورة « (ايها المفكرون: اتحدوا) » وكان هجوم ملز على الاكاديميين الذين يحصرون اهتماماتهم في نطاق تخصصاتهم يتمشى مع نفس الاتجاه الفكرى لويليم جيمس . (٢٥)

ولم يكد ملز يتخرج من الجامعة حتى بدأ حياته الوظيفية في جامعة «ميرلاند Maryland» حيث عين مدرسا لعلم الاجتماع في سنة ١٩٤١ وتعتبر تلك المرحلة من حياته الفكرية مرحلة استيعاب كامل للدراسات الكلاسيكية في العلوم الاجتماعية ، وقد كتب في تلك الفترة جملة ابحاث ومقالات نشرت في الدوريات العلمية التي تصدر في الولايات المتحدة . وتشير كتاباته في تلك الفترة الى تقديره لاثار العوامل

الاقتصادية في الحياة الاجتماعية . وقد بدأ ذلك واضحا في بحثه الذي نشر بالاشتراك مع « جرث » بمجلة الاخلاق في يناير ١٩٤٢ بعنوان « ماركس للمديرين » ، وفي بحث آخر نشر بمجلة القائد الجديد في ديسمبر سنة ١٩٤٢ بعنوان « الجماعية والاقتصاد المختلط » (٢٦) وفي بحث ثالث نشر بمجلة السياسة في ابريل سنة ١٩٤٤ بعنوان « دور المفكر في المجتمع » (٢٧) .

وفي سنة ١٩٤٥ عين ملز خبيرا للعمل بمؤسسة « المصانع الحربية الصغيرة » الى جانب وظيفته في الجامعة ، وأعد خلال فترة عمله القصيرة بالمؤسسة تقريرا قدمه الى احدى اللجان المنبثقة من مجلس الشيوخ الأمريكى بعنوان : مشروعات العمل الصغيرة وعلاقتها بالرأى المدنية . (٢٨)

وفي نفس السنة انتقل الى وظيفة مدرس لعلم الاجتماع بجامعة « كولومبيا » ثم رقى بها أستاذا مساعدا ، وتوثقت الصلة بينه وبين « فرانز نيومان Franz Neuman » و « تيودور أدورنو Theodore Adorno » و « ماكس هوركيمر Max Horkheimer » وثلاثتهم من الاساتذة الالمان الذين هاجروا الى الولايات المتحدة خوفا من الاضطهاد النازى لليهود ، وقاموا بإنشاء معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا ، أو بعبارة أصح قاموا بنقل

Horowitz, I. L., The Intellectual Genesis of C. W. Mills, pp. 11, 12. (٢٥)

Collectivism and the Mixed-up Economy, The New Leader (December 19, 1942). (٢٦)

The Powerless People : The Role of the Intellectual in Society, Politics, Vol. 1, No. 3 (April, 1944). (٢٧)

Small Business and Civic Welfare (with the assistance of Ulmer M.), Washington, D.C. S.W.P.C., U.S. Senate, 1946. (٢٨)

في صياغة أفكاره عنه في كتاب « الخيال السوسيولوجي » ، فقد كتب يقول :

« ان الذين يفهمون لغة الرياضيات أكثر منى كثيرا يقولون انها دقيقة، وموجزة وواضحة وهذا هو السبب في اننى أنظر بعين الارتياح الى كثير من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الذين يطالبون بمركز رئيسى للرياضيات بين مناهج الدراسة الاجتماعية ، مع أنهم يكتبون في نفس الوقت كتابة ينقصها الإيجاز والدقة والوضوح . هؤلاء يجب عليهم أن يتعلموا من « بول لازارسفيلد » الذى يؤمن بالرياضيات ايمانا كبيرا ، والذى تكشف كتاباته دائما - حتى في المسودات الأولى - عن الخصائص الرياضية التى ذكرتها . فعندما أجدنى عاجزا عن فهم الرياضيات التى يشرحها ، أدرك أن السبب هو جهلي ، أما حين اختلف معه فيما يكتبه بغير لغة الرياضيات ، فاننى أدرك أن السبب هو أنه مخطيء ، ذلك لأن من يقرأ كتاباته يعرف دائما مايقوله على وجه الدقة ، ومن ثم يعرف بالضبط موقع الخطأ فيما يقول » . (٢٠)

هذا المعهد من مقره في فرانكفورت الى جامعة كولومبيا في نيويورك ، (٢٩) وقد أتاحت له صلتته بهؤلاء الاساتذة فرصة التعمق في دراسة مناهج البحث ، وطرق التحليل الاحصائي مما ظهر أثره في البحوث والدراسات التى قام بها في الأربعينات ، كما أنهم شجعوه على قراءة واستيعاب آراء كل من « فرويد » و « ماركس » وقد زوده هذان المفكران بالأسلحة اللازمة لنقد المجتمع الأمريكى المعاصر نقدا حضاريا وايد يولوجيا .

وفي السنوات ما بين ١٩٤٥ ، ١٩٤٨ دعى ملز الى جانب عمله بالجامعة ليشغل وظيفة مدير لقسم بحوث العمل ، وهو أحد الاقسام التابعة لمكتب البحوث الاجتماعية التطبيقية وكان يشرف عليه آنذاك « بول لازارسفيلد Paul Lazarsfeld » ، الذى كان من أكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية في البحوث الاجتماعية فأعجب ملز بمنهجه في الدراسة ، وبدقته في صياغة أفكاره ، وبقدرته على استخدام لغة الرياضيات فيما يقوم به من بحوث ودراسات وقد بدا اعجاب ملز بطريقة « لازا - سفيلد »

Horowitz, op. cit. p. 12.

(٢٩)

ويعتبر معهد البحوث الاجتماعية بجامعة كولومبيا من أقدم منظمات البحث العلمى الجامعية ، وهو يفوق جامعة هارفارد في العناية بتطبيق النظريات على المشكلات الواقعية كما أنه يهتم اهتماما جادا بأعداد وتطوير وسائل القياس المستخدمة في البحوث الاجتماعية .

وقد قام المعهد بدراسات كثيرة عن تأثير وسائل الاعلام في تغيير اتجاهات وقيم الافراد ، ودراسات عن اتجاهات الراى العام نحو مختلف المسائل والموضوعات الاجتماعية ودراسات عن اتجاهات الناس في الشرق الاوسط نحو الولايات المتحدة والسياسة الأمريكية ودراسات أخرى عن دور الدين في الحياة المعاصرة .

ويعتمد معهد البحوث الاجتماعية في تمويله على الميزانية المخصصة له ، وعلى ما تدره عليه بعض مشروعاته من كسب فهو يقوم بدراسات خاصة لحساب القوات المسلحة ومؤسسات الحكومة الأخرى والمؤسسات التجارية واتحادات العمال وهيئات الخدمات الاجتماعية .

ولا يقبل هذا المعهد اجراء البحوث التطبيقية الا اذا كانت متماشية مع اهتماماته العلمية الاساسية ، وقد حققت هذه السياسة كسبا طيبا من حيث مستوى اعماله ، ونتيجة لذلك امكن الاستفادة بنتائج البحوث التى أجريت في رسم سياسة الدولة ، في مجال العمل الصناعى ، وفي تخطيط برامج الصحة العامة ، وبرامج بعض الاذاعات الموجهة .

(ستوارت تشيس : الانسان والعلاقات البشرية ، ترجمة أحمد حمودة ، مكتبة مصر ، ص ص ٤٢ ، ٤٣) .

Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 219.

(٣٠)

ويعتقد ملز أن ذلك الاحتمال كان موجودا في ذهنه ، لأنه كان قد قرأ مؤلفات « بلزك » أكثر من مرة ، وخاصة خلال الاربعينات ، وبهرته المهمة التي فرضها على نفسه لتغطية جميع طبقات المجتمع وأنماطه الرئيسية خلال العصر الذي شاء أن يجعل منه عصره ، كما انه كان قد كتب بحثا عن « الصفوة من رجال الأعمال » ، وجمع احصاءات وبيانات عن حياة القادة الرئيسيين في ميدان السياسة في الولايات المتحدة منذ وضع الدستور الأمريكي ، ومن خلال اعداد تلك المقالات والابحاث ، وتدريس مقررات في موضوع « التدرج الاجتماعي » ترسبت في ذهنه كثير من الافكار والحقائق عن الطبقة العليا . ثم يذهب الى القول بان الدارس لموضوع التدرج الاجتماعي بصفة خاصة يصعب عليه أن يتجنب الخروج عن موضوعه المباشر ، لان حقيقة أى طبقة هي في الواقع ، والى حد كبير ، عبارة عن محصلة علاقاتها بسائر الطبقات . (٢٥)

وقد خلص ملز من دراساته للطبقات الاجتماعية الى أن مراكز القوة الاقتصادية قد أصبحت تسيطر على تشكيل السياسة الحكومية ، بل أن القوة السياسية وما تعنيه من قدرة على اتخاذ قرارات هامة قد انتقلت الى أيدي جماعة صغيرة تتكون من مديري الشركات الكبرى والصفوة العسكرية .

وقد اهتم ملز خلال تلك المرحلة من حياته بالبحوث الحقلية ، فقام بدراسة في مدينة نيويورك لخمسة آلاف من المهاجرين من أهل بورتوريكو ، اشترك معه فيها « كلارنس سنيور Clarence Senior » و « روز جولد سن Rose Goldsen » ، واعتمد على مجموعة كبيرة من وسائل جمع البيانات من بينها الملاحظة بالمشاركة ، والمقابلة (الاستبار) والبيانات الاحصائية . وقد بدأت الدراسة في سبتمبر سنة ١٩٤٧ ، ونشر تقرير البحث في سنة ١٩٥٠ . (٢٦)

وفي نهاية الاربعينات وبداية الخمسينات ، عني ملز بدراسة القضايا الاجتماعية الكبرى ، وبخاصة مشكلة الانسان في المجتمع الصناعي الحديث ، فاهتم بدراسة الاوضاع الطبقيّة للتعرف على العلاقات الاجتماعية التي تقوم بين مختلف الطبقات ، وجاءت البداية سنة ١٩٤٨ حينما ألف كتابا عن « التنظيمات العمالية والقادة النقابيين » (٢٢) حفزته الى كتابته - على حد تعبيره - دوافع سياسية ، وأتبعه في سنة ١٩٥٠ بكتاب آخر عن « الطبقة الوسطى White Collar » (٢٣) ، حفزته الى كتابته وغبته في التعبير عن خبرته الخاصة بالحياة في مدينة نيويورك ، ثم اقترح عليه بعض الاصدقاء اتمام ثلاثيته بتأليف كتاب عن « الطبقة العليا - صفوة القوة The Power Elite » (٢٤) ، فقام بتلك المهمة في سنة ١٩٥٦ .

Mills, C. W., The Puerto Rican Journey : New York's Newest Migrants (with Clarence Senior and Rose Goldsen) New York, 1950. (٢٦)

Mills, C. W., The New Men of Power : America Labor Leaders (with the assistance of Helen Scheider) New York, Harcourt Brance and Company, 1948. (٢٢)

Mills, C. W., White Collar : The America Middle Classes, New York, Oxford University Press, 1951. (٢٣)

Mills, C. W., The power elite, New York, Oxford University Press, 1956. (٢٤)

Mills, C. W., the sociological imagination, p. 200. (٢٥)

الغاية السوسيولوجية ، الا وهي وضع قضايا ذات قابلية للتطبيق ، ولها صفة العمومية (٢٦)

وفي مجال النظرية السوسيولوجية العامة عنى ملز بالدفاع عن المعاني الكبرى ، وطالب بالابتعاد عن المشكلات الجزئية ، والبحوث الضيقة ، ودعا الى تنمية الخيال السوسيولوجي والاهتمام بالكتابات الكلاسيكية في علم الاجتماع لانها تفيد في فهم المجتمعات الانسانية من حيث تركيبها ووظائفها والتغيرات العامة التي تطرأ عليها ، وكان ذلك في بحثه الذي نشر سنة ١٩٥٣ بعنوان : **أسلوبان للبحث في الدراسات الاجتماعية المعاصرة** ، وفي بحثه الذي نشر في سنة ١٩٥٤ بعنوان : **الاحصاء + الحقيقة + النزعة الانسانية = علم الاجتماع** ، ثم في كتابه: **الخيال السوسيولوجي** الذي ظهر في سنة ١٩٥٩ . (٢٧)

وقد ظهرت في كتابات ملز اتجاهاته اللبرالية واكتسب في السنوات الاخيرة من حياته شهرة كبيرة بوصفه ناقداً جاداً للرأسمالية ، التي عاش في اعظم بلادها واقواها ، وهي الولايات المتحدة ، واستطاع أن يقدم تحليلاً دقيقاً وعميقاً لكثير من الظواهر السائدة فيها ، وكانت الانتقادات الاساسية التي وجهها الى النظام الرأسمالي عاملاً من عوامل تنبيه الازدهان الى عيوب ذلك النظام ، وبخاصة بين الاجيال الشابة التي كان ملز يهتم بها كل الاهتمام .

وقد شغلته ايضا في السنين الاخيرة من حياته قضايا تتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة ، وظهر ذلك واضحاً فيما كتبه عن كوبا ، (٢٨) وعن « أسباب الحرب العالمية الثالثة » . (٢٩)

والى جانب اهتمامه بموضوع الطبقات الاجتماعية ، عنى ملز بدراسة العلاقة بين الشخصية والبناء الاجتماعي ، فنشر مع « جرث » كتابه الذي سبقت الاشارة اليه ، والذي ظهر في سنة ١٩٥٣ بعنوان « الشخصية والبناء الاجتماعي : دراسة سيكلوجية للنظم الاجتماعية » . ويعتبر الكتاب محاولة لاستخدام « الدور الاجتماعي Social role كمفهوم اساسي يوحد النظريتين السيكلوجية والسوسيولوجية ، وقد استخدم « جرث و ملز » مصطلح الشخصية ليشير الى الفرد ككيان متكامل يمكن التمييز فيه بين الكائن العضوي والبناء النفسي ، والشخص او الانسان الذي يلعب دوراً معيناً في المجتمع ، وتفسير أهمية الدور من خلال الرأي القائل بأن المجتمع - كبناء - مكون من عدة ادوار مرتبطة بنظم مختلفة . ويرى المؤلفان انه يمكن تحليل البناء الاجتماعي الكلي الى انواع تنظيمية كالاقصادية ، والسياسية ، والدينية .

ويعمد « جرث و ملز » الى تناول مشكلة تهم كلا من الوظيفيين وعلماء الاجتماع النظري على السواء وهي : كيفية تحقيق التكامل في المجتمع ، ويقدمان أربعة أسس بديلة هي : الاتفاق Correspondence ، والانطباق Coincidence ، والتنسيق Coordination ، والتقارب Convergence وعلى الرغم من أن استخدام المنهج التاريخي ينطوي على خطورة التركيز على الشيء الملموس والمتفرد ، الامر الذي لا يمثل هدفاً للدراسة السوسيولوجية ، الا أن جرث و ملز - مع ذلك - كانا يستهدفان

(٢٦) تيماشيف : النظرية السوسيولوجية : طبيعتها وتطورها ، الترجمة العربية ، دار المعارف ، الطبعة الثانية ، ص ٣٩٤ ، ٣٩٥ .

(٢٧) سبقت الاشارة الى هذه الابحاث الثلاثة في الجزء التمهيدي من هذه الدراسة .

Mills, C. W., Listen Yankee : The Revolution in Cuba, New York, McGraw Hill, 1960. (٢٨)

Mills, C. W. The Causes of World War Three, New York, 1958. (٢٩)

يعمل بنشاط داخل الجامعة وخارجها ، الى أن فاجأته نوبة قلبية ، عولج منها ، ثم نصحه الاطباء بالتزام الراحة ، والتخفيف من أعباء العمل ، غير انه لم يلبث الا قليلا حتى وافته منيته في ٢١ مارس سنة ١٩٦٢ ، وكان قد بلغ من العمر ستة وأربعين عاما .

وبالرغم من الفترة القصيرة التي عاشها ملز ، فقد ذاعت شهرته في الاوساط الاكاديمية وغير الاكاديمية ، وامتدت شهرته الى خارج بلاده ، وترجمت كتبه الى اللغات الفرنسية والالمانية والايطالية والاسبانية والروسية والبولندية واليابانية . (٤١)

واعترافا بمكانته العلمية ، وتقديرا للدور الذي قام به على مسرح الفكر السوسيولوجي المعاصر ، قام « هوروفتزن » ، أستاذ علم الاجتماع بجامعة واشنطن - بالاشتراك مع تسعة وعشرين أستاذا من جامعات الولايات المتحدة وانجلترا وأمريكا اللاتينية بتأليف كتاب عنه يتضمن مجموعة قيمة من الدراسات ، يتناول القسم الاول منها تحليل آرائه ونظرياته في مختلف المسائل الاجتماعية ، بينما يتناول القسم الآخر تعميق بعض الاتجاهات النظرية والمنهجية التي أثارها ملز في مجال العلوم الاجتماعية بوجه عام ، وفي مجال النظرية السوسيولوجية بوجه خاص . (٤٢)

وفي ختام هذا العرض لحياة ملز لا يسعنا الا ان نقف وقفة قصيرة أمام العبارات التي كتبها عنه « هوروفتزن » وهو أحد الثقات الذين

ولما كانت كتابات ملز تتعرض لقضايا المجتمع ، وأزمات العصر ، فقد ذات شهرته في الاوساط الجامعية وخارجها ، ونالت كتاباته تقديرا كبيرا بين غير الجامعيين ، كما دعي الى عدد من الجامعات الأوروبية والأمريكية ليكون أستاذا زائرا بها ، فذهب الى جامعات « برانديس » (٤٠) ، و « كوينهاجن » ، و « كلية الطيران الحربي بالولايات المتحدة » و « معهد ويليام أ . هويت للطب النفسي » ، وألقى بها مجموعة كبيرة من المحاضرات العلمية .

والى جانب تلك الدعوات العلمية قام ملز برحلات الى عدد من البلدان في أمريكا اللاتينية وأوروبا ليتعرف على العالم ، ويكتسب خبرات واقعية عن الحياة الخارجية بأفاقها الرحبة ، وتياراتها الفكرية المتجددة . فكان لتلك الرحلات أثر كبير في تطوير آرائه السياسية والاجتماعية وفي توسيع آفاق رؤيته بالنسبة للرسالة الانسانية لعلم الاجتماع . فقد أدرك ملز حقيقة الاخطار التي تهدد المجتمع الدولي نتيجة لانتشار الاسلحة النووية بعد رحلته الأولى الى أوروبا الغربية في أوائل الخمسينات ، ودرس ديناميات النظام الاشتراكي خلال رحلته في روسيا وبولندا ، وتعرف على الاساليب الثورية التي استخدمها كاسترو في كوبا ، فجاء كتابه : **استمع أيها الأمريكي** ، دعوة للمواطنين من أبناء الولايات المتحدة الى تفهم حقيقة الثورة في كوبا ، وتحذيرا لهم من أخطار السياسة التي تنتهجها حكومة بلادهم في الخارج .

وقد ظل ملز يؤدي رسالته العلمية ، ولبث

(٤٠) وهي جامعة يهودية بحكم نشأتها وتكوينها ، وهي معقل الثقافة اليهودية في الولايات المتحدة ، وجميع أعضاء هيئة التدريس والطلبة فيها من اليهود .

(٤١) راجع قائمة مؤلفاته وما صدر منها من طبعات في مختلف أنحاء العالم في كتاب :

Power, Politics and People : The Collected Essays of C. W. Mills, Oxford University Press, 1969, pp. 614-641.

(٤٢) Horowitz, I. L., The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory, in Honor of C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1964.

من مرتفعات « مورننج سايد » على حي اليهود بهارلم ، فال موقف عنده لا يختلف ، والحال لديه سواء .

هذه المرونة في الشخصية جعلته لا يعبأ بصيحات الاحتجاج من جانب الاكاديميين المتزمطين ، كما ساعدته على التغلب على كثير من الصعاب التي صادفته في حياته . لقد اكسب ملز علم الاجتماع نبضا انسانيا جديدا ، تميزت به كتابات الرواد الاوائل من أمثال « روس Ross » ، و « جيننجز Giddings » وكان يتحدث الى كل الناس بصدق وصراحة ، كما كان يتحدث عنهم بنفس الطريقة ، وكانت احكامه على الناس تنسم بالاعتدال ، فهو لا يتحامل عليهم ، ولا يتحيز لهم . ولذا جاءت كتاباته واضحة ، وكلامه مفهوما ، واصبح من اكثر المفكرين الذين يحظون بالاعجاب والتقدير . (٤٤)

• • •

ثانيا - الاتجاه الاميريقي

(١) خطوات البحث الاميريقي وفلسفته :

اتجهت اغلب البحوث السوسيولوجية في الولايات المتحدة الامريكية منذ نهاية الحرب العالمية الاولى وجهة اميريكية خالصة ، فابتعد الباحثون عن معالجة القضايا النظرية ، وانصرفوا عن دراسة الموضوعات التي تتصل بالحياة الاجتماعية ككل ، واتجهوا الى دراسة المشكلات الجزئية التي ترتبط بحاضر المجتمع ، والتي تقبل المشاهدة الحسية للتعرف على كل دقائقها وتفصيلها ، والوصول الى قضايا تتعلق بواقع الحياة الاجتماعية .

يعتمد عليهم في الكتابة عن ملز . (٤٣) فقد كتب يقول :

« ان الكتابة عن حياة ملز الشخصية بالطريقة المألوفة ، يعتبر خروجاً على كل ما كان يمثله ملز ويعبر عنه كإنسان وكعالم . فهو طيلة حياته لم يكن يحرص على الالقاب ، او يهتم بالدرجات ، او اوسمة الشرف ، او المناصب . . . كان ملز لا يتكلف في تصرفاته ، ولا يعتمد الظهور بمظهر يخالف طبيعته ، فهو يتصرف مع الفنيين ، وضباط الجيش ، ومديرى المصانع ، والقادة النقابيين ، بنفس الطريقة التي يتصرف بها مع زملائه في الجامعة وقد انعكس ذلك أيضا على قراءاته ، فهو يقبل على المجلات العلمية المتخصصة - سواء ما يصدر منها في انجلترا او في الولايات المتحدة - بنفس الحماس الذي يقبل به على الجرائد والمجلات التي يقرأها غير المتخصصين .

وكان يقدر الاشخاص الذين يتميزون بسعة الافق ، وكثرة الاطلاع ، وشمول النظرة . ويرتاب في الاشخاص الذين يحصرون اهتماماتهم في تخصصاتهم الاكاديمية الضيقة ، ولا يوجهون تفكيرهم الى العالم بظواهره واحداثه ومشكلاته وهو في ذلك يسير على نفس النهج الذي سار عليه الاميريكيون الكبار من أمثال « قبلن Veblen » ، و « ويليام جيمس William James » و « امرسون Emerson » . لقد كان من الاشخاص القلائل الذين يتميزون بمرونة الشخصية ، والقدرة على التكيف ، والاستعداد للعيش في أى موقع . فهو يشعر بارتياح كامل حينما يكون في حي اليهود بهارلم ينظر الى مرتفعات « مورننج سايد Morningside » حيث تقع جامعة كولومبيا في موقعها المرتفع ، كما كان يشعر بنفس الارتياح حينما يطل

(٤٣) استاذ الاجتماع بجامعة واشنطن ، وقد اخذ على عاتقه نشر كتابات ملز وتحليلها والتعليق عليها .

Horowitz, I. L., Power, Politics and People, 1969, pp. 7, 8.

(٤٤)

على البيانات التي يريدها عن الظواهر المعاصرة بسهولة ويسر . (٤٦)

ومن حيث الأدوات التي يستخدمها الباحث في جمع البيانات ، يقول لازارسفيلد :

يتطلب البحث السوسيولوجي - في مرحلة التحول من الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة البحث الاجتماعي الامبريقي - أن يقوم الباحث بتطبيق الاجراءات العلمية في مجالات جديدة لم تسبق دراستها من قبل ، ويستلزم هذا أن يقوم الباحث بجمع البيانات التي يريدها بنفسه ، ومن ثم يظهر دور جديد للمتخصص في علم الاجتماع هو دور « صانع أدوات البحث Tool Maker سواء بالنسبة له أو بالنسبة لغيره من المتخصصين في العلوم الاجتماعية الاخرى .

وغالبا ما يلجأ الباحث الى الناس أنفسهم ليسألهم عما فعلوا أو رأوا أو أرادوا . والناس في كثير من الاحيان لايتذكرون بسهولة ، وقد يمانعون في اعطاء البيانات المطلوبة ، وقد لايفهمون تماما مايريده الباحث ، ونتيجة لذلك ظهر فن الاستبصار « المقابلة interview بكل ما يتضمنه من أهمية ، وبكل ما يواجهه استخدامه من صعاب . (٤٧)

ومن حيث تفسير الباحث للبيانات التي يحصل عليها ، يجدد لازارسفيلد دور الباحث فيما يلي :

من المفيد - في هذا المجال - أن نفرق بين

ولعل أفضل سبيل للتعريف بالاتجاه الامبريقي - من حيث فلسفته واجراءاته المنهجية - أن نرجع الى ما كتبه عنه « بول لازار سفيلد Paul Lazarsfeld - وهو واحد من أبرز ممثلي هذا الاتجاه في علم الاجتماع ، ومن أكثر المتحمسين لاستخدام النماذج الرياضية والاساليب الاحصائية في البحوث السوسيولوجية - (٤٥) فقد كتب يقول :

تمثل الامبريكية نقطة التحول الحقيقية من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبي . وتقسم موضوعات الدراسة في البحوث الامبريكية بالسماوات الأربع التالية :

(١) دراسة السلوك الواقعي للأفراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار .

(٢) عدم الاقتصار على دراسة قطاع واحد من قطاعات الحياة الانسانية ، والعناية بربط كل قطاع بغيره من القطاعات .

(٣) الاهتمام بدراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة بدلا من التركيز على دراسة المواقف والمشكلات التي لها طابع فردي متميز

(٤) دراسة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية . ويرجع هذا الاتجاه اللا تاريخي الى نوع من التفضيل المعرفي حيث أن الباحث يستطيع أن يحصل

(٤٥) اعتمدنا فيما كتبه لازار سفيلد عن فلسفة البحث الامبريقي واجراءاته المنهجية على الفقرات التي اوردها ملز في كتاب « الخيال السوسيولوجي » وقد تولى ملز مناقشتها والرد عليها ، وسنشير الى ذلك في موضعه

Lazarsfeld, P. F., What is Sociology ? Universitets Studentkontor, (٤٦)
Skrivemaskinstua, Oslo, Sep. 1948 (mimeo) pp. 5, 6.

Mills, C. W., The Sociological Imagination, pp. 61, 62.

Mills, Ibid., p. 62.

(٤٧)

العام ، كما يقوم بجمع البيانات التي تلزمه عن طريق اختيار عينة من الافراد يفترض فيها أن تكون ممثلة لمجتمع البحث ، ويسعى الى التغلب على الصعاب التي تعترضه أثناء اجراء البحث الميداني ، ثم يقوم بتحليل البيانات وتفسيرها معتمداً على الاساليب والمفاهيم الاحصائية ، ليتعرف على الارتباطات القائمة بين المتغيرات التي لها صلة بموضوع الدراسة

• • •

(٢) العوامل التي أدت الى نمو الاتجاه

الامبريقى فى علم الاجتماع :

يرجع فريق من المشتغلين بمناهج البحث ظهور الاتجاه الامبريقى فى الدراسات السوسيولوجية المعاصرة الى التقدم الذى أحرزته العلوم الطبيعية ابان القرن التاسع عشر ، والرغبة فى اضاء الطابع الذى تميزت به على الدراسات الاجتماعية والانسانية ، وبخاصة فيما يتعلق بتطبيق نفس الاساليب والاجراءات المنهجية التى تستخدمها تلك العلوم فى دراسة ظواهر المجتمع ومشكلاته .

وعلى الرغم من ان هذا الاتجاه واجه كثيرا من المعارضة ، واعتبر نوعا من التقليد الاعمى لمناهج العلوم الطبيعية ، ومحاولة غير سليمة لتطبيق تلك المناهج والاساليب والاجراءات فى ميادين غير ميادينها (٤٩) الا انه وجد له انصارا

وصف العلاقات الاجتماعية وتفسيرها ، فالتفسير لا يتحقق بمجرد وصف أنماط العلاقات القائمة ، أو تقرير خصائصها ، أو تحديد الظروف المحيطة بها ، وانما يتعدى ذلك الى محاولة الاجابة على أسئلة تبدأ بالكلمة الاستفهامية : لماذا ؟ وذلك بفرض البحث عن الاسباب أو العوامل التى قد تكون لها علاقة بحدوث الظاهرة . فقد تشير نتائج البحث مثلا الى أن الناس لا يرغبون فى كثرة الانجاب ، أو أنهم يميلون الى الهجرة من القرية الى المدينة . فلكي يتحقق عملية التفسير ، لابد للباحث من أن يتساءل عن الاسباب التى أدت الى هذه النتائج . ويذهب لازارسفيلد الى أن الوسائل الاحصائية وحدها هي التى تفيد فى اعطاء الاجابات المطلوبة ، وذلك عن طريق عقد مقارنة بين مجموعتين من العائلات : احدهما كبيرة الحجم تضم عددا كبيرا من الابناء ، والاخرى صغيرة الحجم تضم اطفالا قليلين . ولتفسير أسباب تغييب العمال ، يمكن المقارنة بين مجموعتين من العمال : احدهما تنتظم فى عملها والاخرى يتغييب افرادها عن العمل بكثرة وهكذا . (٤٨)

وعلى هذا النحو فان البحوث الامبريقية - وفقا للآطار الذى يحدده لازارسفيلد - تتمثل فى اختيار مشكلات معاصرة تتصل بالسلوك الواقعى للافراد ، وتعتمد على وسائل لجمع البيانات يقوم الباحث بتصميمها بنفسه كالاستبيان والمقابلة ومقاييس الاتجاهات والرأى

Ibid., p. 63.

(٤٨)

(٤٩) كان « فون هايك » Von Hayek من المعارضين لتطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ، فادخل اصطلاح « التعالم أو النزعة التعاليمية Scientism » الى ميدان مناهج البحث . وقد قصد بهذا الاصطلاح التقليد الاعمى لنهج العلم ولفته فى مختلف ميادين الدراسة . فيقول فى مقال له نشر بمجلة Economica تحت عنوان : النزعة التعاليمية ودراسة المجتمع ، ان هناك اختلافات كبرى بين سمات المناهج وخصائصها فى ميدان العلوم الفيزيقية من جهة وفى ميدان العلوم الاجتماعية من جهة أخرى . وتدور هذه الاختلافات المنهجية داخل اطار مواقف ونزعات عامة ، كالنزعة الموضوعية ، والنزعة الجمعية ، والنزعة التاريخية . ويقول : ان النزعة التعاليمية هي محاولة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية فى غير ميادينها ، كمعالجة ظواهر النفس وظواهر المجتمع بنفس الطرق والمناهج المتبعة فى ميدان العلوم الطبيعية .

(Hayek, F.A.V., Scientism and the Study of Society, Economica, Vol. IX, pp. 267-291., Vol. X, pp. 34-63, 1943.

تحمسوا له ، وسعوا الى تطبيقه على اوسع نطاق .

ويؤكد « شابن Chapin » هذا المعنى بقوله :

« لقد ظهر نوع من الاعتقاد بأن في ميسور علم الاجتماع أن يصبح علما طبيعيا عن طريق استخدامه للأساليب الإحصائية . وقد استند هذا الاعتقاد بدوره الى أن ما حققته العلوم الطبيعية من نجاح إنما يرجع الى التزامها الدقة والموضوعية ، واستعانتها بالأساليب الكمية في معالجة البيانات . فإذا كان لعلم الاجتماع أن يحقق مثل هذا النجاح ، فإن عليه أن يغير من طريقه في الحصول على البيانات وفي كيفية تحليلها وتفسيرها ، ويعنى هذا أن يتجه علم الاجتماع الى محاكاة العلوم الطبيعية متخذاً من منحها المنهجى نموذجاً يسعى الى مسايرته » . (٥٠)

وينحو « ليرنر وهيلجارد » هذا المنحى في التفسير ، فيشيران الى أن ما أحرزته العلوم الطبيعية من نجاح في المجالين النظري والتطبيقي وما أحاط بالعلماء الطبيعيين من إجلال وتوقير جعل المتخصصين في العلوم الأخرى يحاولون الاقتداء بهم ، وتطبيق أساليبهم في الدراسة والبحث . (٥١)

وثمة عامل آخر أدى الى نمو الاتجاه الأميريقي في علم الاجتماع هو أن فلسفة البحث الأميريقي تتفق الى حد كبير مع النزعة التحليلية التي أصبحت إحدى السمات المميزة للعصر . (٥٢) فقد أصبح من الأمور المتفق

عليها أن الأشياء والحوادث والمواقف التي تمر على الناس متشابكة مركبة ، ولابد لفهمها فهما صحيحا من ردها الى وحداتها الأولية ، وتحليلها الى عناصرها تحليللا قد يكون بالتفكيك المادى لاجزائها ، أو التحليل العقلى لمكوناتها .

وقد سبقت العلوم الطبيعية غيرها من العلوم ، فاتجهت منذ بداية القرن السابع عشر وحتى أخريات القرن التاسع عشر وجهة تحليلية خالصة . فكان الاختلاف بين عناصرها ومكوناتها وفي علاقات هذه العناصر ببعضها ، ومن ثم جاء الاهتمام الكلى بالنسب والمعادلات والتقديرات الكمية باعتبارها محددة لجوانب الاختلاف وحالاته ، وجاء تفسير الأمور المعقدة في ضوء وحداتها البسيطة . (٥٣)

ثم انتقلت تصورات المنهج التحليلي الكلاسيكي في العلوم الطبيعية الى العلوم الاجتماعية والانسانية ، فعنيت الدراسات الاجتماعية بالمتغيرات والعلاقات بينها وتقديرها تقديرا كميا ، مستخدمة الأساليب الإحصائية والفروض الرياضية ، سعيا وراء فهم السلوك الاجتماعى والانسانى ، وأحداث ما يمكن أحداثه من تفرعات في ضوء ما ينكشف من قواعد ومطردات علمية ، وبذلك أصبحت أمور السياسة والاقتصاد والإصلاح الاجتماعى نوعا من التغير في العلاقات ونسبها وعناصرها ، وبعبارة أخرى أصبحت نوعا من التكنولوجيا أو الهندسة ، كما شاع الاصطلاح في عناوين كثير من الكتب والمقالات التي ظهرت في الفترة الأخيرة في ميادين العلوم الاجتماعية . (٥٤)

(٥٠) Chapin, Definition of Concepts, Social Forces, December, 1939, p. 155.

(٥١) Hilgard, E., and Lerner, D. " The Person : Subject and Object of Science and Policy ", The Policy Sciences : Recent Developments in : Scope and Method, eds. D. Lerner and Lasswell, Stanford, 1951, p. 38.

(٥٢) Horowitz, I. L. The New Sociology, p. 4.

(٥٣) حامد عمار : المنهج العلمى في دراسة المجتمع دار المعرفة ، ص ١٤ .

(٥٤) نفس المرجع : ص ١٥ .

تنشأ حينما تطرا بعض التغيرات على جانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية أو الثقافية دون أن تواكبها تغيرات أخرى مماثلة في بقية الجوانب، غير أن هذه المشكلات سرعان ما تنتهي ليواصل المجتمع مسيرته وفقا للاتجاه العام لحركة التاريخ ، (٥٧) كما يفترض المذهب التاريخي أيضا أن التنبؤ التاريخي هو غايته الرئيسية ، وأن من الممكن تحقيق هذه الغاية بالكشف عن القوانين أو الاتجاهات أو الإقراءات التي يسير التطور التاريخي وفقا لها . (٥٨)

غير أن الافتراضات والدعاوى التي يقوم عليها المذهب التاريخي واجهت كثيرا من النقد على أساس أن الاعتقاد بالمصير التاريخي مجرد خرافة ، وأنه لا يمكن التنبؤ بمجرى التاريخ الانساني بطريقة من الطرق العلمية أو العقلية (٥٩) بالإضافة إلى أن الآراء والنظريات التي ينادى بها أصحاب هذا المذهب لا تشهد بها

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل أخذت الفلسفة نفسها بالاسلوب التحليلي وتمثل هذا الاتجاه بوضوح فيما كتبه الفلاسفة من أمثال « برتراند راسل » و « فرانك رامزي » و « فتنجشتين » . (٥٥)

ويربط بعض المفكرين بين ظهور الاتجاه الامبريقي وبين الانتقادات التي وجهت إلى المذهب التاريخي historicism الذي يعتمد على النظرة الكلية الشاملة في تفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية ، وفي تفهم أحداث التاريخ والذي يقوم على دعاوى غير قابلة للاختبار والتحقيق الامبريقي . (٥٦)

من بين تلك الدعاوى مثلا أن الأحداث التاريخية تتتابع وفقا لقانون عام يحدد الاتجاه العام للتطور ، وأن المشكلات الاجتماعية ليست إلا لحظات عابرة في تاريخ المجتمعات ، فهي

(٥٥) كانت فلسفة التحليل بمثابة الثورة في تاريخ الفكر والفلسفة ، فقد انتقلت الفلسفة على أيدي فلاسفة التحليل من البحث في الموضوعات والأشياء إلى مجال آخر بحث في الالفاظ والعبارات التي يخبرنا بها الفلاسفة ورجال العلم ، وبعبارة أخرى ، أصبح عمل الفلاسفة على أيديهم هو أن يكونوا فلاسفة للفلسفة بتحليلهم لما يقولون ، كما تطورت على أيديهم الدراسات الخاصة بفكرة المعنى وجعلها محورا للتحليل .

وفلسفة التحليل ليست مدرسة فلسفية بالمعنى الذي يفهم من المدارس الفلسفية الكبرى ، بل كان كل ما يجمع دعائنا في إطار واحد ، هو استخدام طريقة التحليل ، وتطبيقها بالنسبة للمشكلات الفلسفية التقليدية .

ويتصف فلاسفة التحليل بالنفور الشديد من الفلسفة المثالية والاتجاهات الميتافيزيقية وهم جميعا من دعاة الدقة والموضوعية ، فكان بعضهم مثل راسل وفرانك رامزي وفتنجشتين من علماء الرياضيات ، وكانوا يهدفون جميعا إلى إعطاء لغة الفلسفة نوعا من الوضوح والدقة على غرار الوضوح والدقة الموجودتين في الرياضيات والمنطق .

(عزمى اسلام : فلسفة التحليل المعاصرة ، مذكرات غير منشورة)

Horowitz, The New Sociology, p. 3.

(٥٦)

Frankel, C., The Relation of Theory to Practice, in Stein, H., Social Theory and Social Invention, Cleveland, 1968, pp. 12-15.

(٥٧)

(٥٨) كارل بوبر : « عقم المذهب التاريخي » ، ترجمة عبد الحميد صبرة ، منشأة المعارف ، ١٩٥٩ ،

ص ١١ .

(٥٩) حاول كارل بوبر مثلا أن يبرهن على كذب المذهب التاريخي ، وحصر أدلته في القضايا الخمس الآتية :

- ١ - يتأثر التاريخ الانساني في سيره تأثرا قويا بنمو المعرفة الانسانية .
- ٢ - لا يمكن لنا بالطرق العقلية أو العلمية أن نتنبأ بكيفية نمو معارفنا العلمية .
- ٣ - واذن فلا يمكننا التنبؤ بمستقبل سير التاريخ الانساني .
- ٤ - وهذا معناه أننا يجب أن نرفض امكان قيام تاريخ نظري ، أي امكان قيام علم تاريخي اجتماعي يقابل علم الطبيعة النظري . ولا يمكن أن تقوم نظرية علمية في التطور التاريخي تصلح أن تكون أساسا للتنبؤ التاريخي .
- ٥ - واذن فقد أخطأ المذهب التاريخي في تصوره للغاية الأساسية التي يتوصل إليها بمناهجه ، وبيبان ذلك يتدأى المذهب التاريخي . (بوبر ، المرجع السابق ، الترجمة العربية ، ص ٥ ، ٦) .

المعرفة لا يمكنها الجمع بين الجانبين النظري والتجريبي في وقت واحد ، وقد ترتب على ذلك أن اهتم الباحثون بدراسة الوقائع التي لها سند من التجربة ، والتي يمكن اخضاعها للاختبار العلمى الدقيق ، مبتعدين عن صياغة النماذج الاجرائية ، وبناء الانساق المنطقية ، والاطر النظرية .

والى جانب الاعتبارات النظرية السابقة ، وجدت اعتبارات عملية كان لها اثرها في نمو الاتجاه الامبريقي . من بين تلك الاعتبارات ما يطلق عليه ملر مفهوم « البناء الاقطاعى للدراسات العليا Feudal Structure of Graduate Education » (٦٢) ،

وهو يشير بذلك الى أن جوهر التنظيم الاكاديمى بالولايات المتحدة يهيىء لبعض الجامعات والمعاهد العليا وضعا متميزا على سائر الجامعات والمعاهد ، كما يجعل للهيئات والمؤسسات التى تتولى تمويل البحث العلمى سلطة كبيرة على الاقسام العلمية وعلى رؤساء الاقسام وعلى الاساتذة المشرفين على البحوث ، وهؤلاء بدورهم يتحكمون فى طلبة الدراسات العليا بحيث لا يجد هؤلاء أمامهم من سبيل للحصول على درجاتهم العلمية الا الامتثال لرغبات رؤساء الاقسام والاساتذة المشرفين سواء من حيث اختيارهم لمشكلات البحث ، أو استخدامهم للأساليب والاجراءات المنهجية اللازمة للدراسة وهي كلها مشكلات وأساليب واجراءات تنبع من احتياجات المولين ، وتعتمد على عمل الفريق المشترك Team work ، ولا تحتاج الى التعمق فى المناقشات النظرية ، كما انها تعتمد اعتمادا أساسيا على البيانات الكمية ، والصيغ الرقمية ، والأساليب الاحصائية ،

التجربة ، ولا تقبل التحقق أو الاختبار ، ومن ثم فهي ليست فى متناول المنهج العلمى . ولذا ظهرت الامبريقية كرد فعل للنزعة التاريخية المبالغى فيها ، واتجهت اتجاها مغايرا للمذهب التاريخى حيث جعلت اهتمامها منصبا على دراسة السلوك الواقعى للأفراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، كما اهتمت بمعالجة الظواهر المعاصرة بدلا من التركيز على دراسة الوقائع التاريخية ، حتى يتمكن الباحث من جمع البيانات التى تشهد بصحتها التجربة والتي يمكن اخضاعها للاختبار العلمى الدقيق . (٦٠)

ومن العوامل الاخرى التى أدت الى ظهور الامبريقية ، الرغبة فى تحرير الدراسات السوسيولوجية من الارتباطات الايديولوجية ، والتأكيد على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى بدراسة الواقع من غير أن يختار خطأ ايديولوجيا معينة ينطلق منه فى تحليله لهذا الواقع ، وبدون أن يبذل جهده لتدعيم نظام اجتماعى قائم ، أو يصوغ رؤية معينة لنظام اجتماعى جديد (٦١)

ولما كان كثير من المفكرين يذهبون الى أن الاسلوب الامبريقي فى الدراسة هو الاسلوب الامثل للحصول على مثل هذه الحقائق الموضوعية التى تعبر عن الواقع بعيدا عن الاتجاهات الايديولوجية والارتباطات المذهبية ، فقد شاع استخدامه على نطاق واسع بين عدد كبير من الباحثين .

ومما ساعد على ظهور الاتجاه الامبريقي فى البحث ، النظر الى التجربة على أنها مستقلة تماما عن تكوين الانساق النظرية . (٦٢) ولعل ذلك راجع الى الفكرة القائلة بأن بعض فروع

(٦٠) اشرنا الى ذلك من قبل فيما كتبه «الازارسفيلد» من فلسفة الاتجاه الامبريقي .

Horowitz, op. cit., p. 9.

Ibid., p. 6.

Ibid., p. 5.

(٦١)

(٦٢)

(٦٣)

يتحقق لهم شيء من ذلك مهما اتسمت أبحاثهم وكتاباتهم بالأصالة والعمق » . (٦٧)

ويقول « سولوتاروف » :

« لقد أصبح أسلوب التفكير الامبيريقى هو الاسلوب السائد في علم الاجتماع وبخاصة بين طلاب الدراسات العليا ، ووفقا لهذا الاسلوب فان الاصالة العلمية لا تعنى أكثر من ايجاد مشكلة للبحث ، والنجاح في العمل لا يتعدى جمع بيانات كمية كبيرة عن مشكلات جزئية صغيرة » . (٦٨)

وثمة عامل آخر أدى الى نمو الاتجاه الامبيريقى في علم الاجتماع وهو زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية للعلم ، والرغبة في توجيه البحوث لحل المشكلات التى تواجهها الجماعات والهيئات والمؤسسات القائمة في المجتمع . وقد قوى هذا الاتجاه نتيجة لان أغلب الموارد المالية التى تخصص للبحث تقدمها هيئات ترغب في اجراء البحوث التى تساعد في اتخاذ القرارات ، أو في ايجاد الحلول للمشكلات التى تواجهها .

فاذا نظرنا الى البحوث التى تجرى في المجال الصناعى مثلا ، نجد انها بحوث تنفق عليها المؤسسات الصناعية الكبرى ، وتتعلق بجوانب تطبيقية مثل مشكلات غياب العمال ، ودوران العمل ، والكفاية الانتاجية للعاملين في الصناعة والروح المعنوية في محيط العمل ، والقيادة

وكل ذلك من شأنه أن يؤدى الى غلبة الطابع الامبيريقى على البحوث والدراسات الاجتماعية .

وتؤكد نتائج البحوث التى أجراها « ويلسون » (٦٤) ، و « باربر » (٦٥) و « بيرلسون » (٦٦) ما يذهب اليه ملز من أن البناء الاقطاعى للدراسات العليا يشجع على غلبة الطابع الامبيريقى على الدراسات العليا . فهناك زيادة كبيرة في عدد طلاب الدراسات العليا ، وهذه الزيادة لا تقابلها زيادة مماثلة في عدد الجامعات والمعاهد العليا ، كما أن أغلب الدرجات العليا تمنحها جامعات محدودة ، وهي الجامعات التى تتمتع بالشهرة والنفوذ ، والتى تحظى بنصيب كبير من الاعتمادات والمنح المخصصة لدعم البحث العلمى . ولما كان طلاب الدراسات العليا فى حاجة الى من يقوم بتمويل بحوثهم ، وفى حاجة الى عمل مناسب بعد حصولهم على درجاتهم العلمية ، وفى حاجة الى من يساعدهم في نشر أبحاثهم ومقالاتهم في الدوريات العلمية ، فانهم يلتزمون بالقيام بالبحوث التى تحدد لهم ، وهم فى ذلك انما يشعرون بأنهم مجرد حلقة ضمن عملية صممت وتقررت من قبل .

ويؤكد « بار Barr » و « سولوتاروف Solotaroff » نفس المعنى ، فيقول « بار » :

« ان الامكانيات المتاحة لرئيس القسم تجعل له سلطة مطلقة على طلبة الدراسات العليا ، ولذا فانهم يعملون على كسب رضائه كى يحصلوا على درجاتهم العلمية ، وعلى منح للبحث ، وعلى وظائف بعد التخرج ، والا فلن

Wilson, Logan, The Academic Man, New York, 1942, p. 33.

(٦٤)

Barber, Bernard, Science and Social Order, Glencoe, 1952, pp. 142-143.

(٦٥)

Bereson, Graduate Education in the United States, New York, 1962, p. 226.

(٦٦)

Barr, Stringfellow, Purely Academic, New York, 1958, pp. 51-52.

(٦٧)

Solotaroff, Theodore, The Graduate Student : A Profile Commentary

(٦٨)

32, 1961, pp. 482-490.

في المؤسسات الصناعية ، وكيفية التغلب على مقاومة الافراد للتغيير ، الى غير ذلك من موضوعات تتعلق بالجوانب التطبيقية .

ويشير «هوروفتس» الى أن اهتمام المؤسسات الصناعية بالبحث السوسولوجي يتضح من متابعة التطور الذي لحق بمعهد البحث الاجتماعي بجامعة ميتشجن ، فقد ارتفع عدد العاملين بالمعهد من اثني عشر شخصا في سنة ١٩٤٦ ، الى أكثر من أربع مائة وخمسين شخصا في سنة ١٩٦١ ، كما أن أغلب الاعتمادات المالية المخصصة للمعهد تقدمها مؤسسات صناعية كبرى كمصانع الكيماويات والزيوت والتقطير والبنوك ومؤسسات الرعاية الاجتماعية والخدمات العامة . ومن الغريب أن قائمة المولين لاتضم نقابة عمالية واحدة ، مما دعا الى القول بأن البحوث تتحيز لصالح الادارة دون العمال . (٦٩) .

ويلخص «هوروفتس» التطور الذي حدث في مجال البحث السوسولوجي بقوله : لقد زاد الاهتمام بتمويل البحوث السوسولوجية بشكل ملحوظ خلال فترة قصيرة من الزمان ، وبالرغم من أنه يفترض أن البحوث نفيذ في اثناء النظرية السوسولوجية بما تقدمه من اضافات مبتكرة ، الا أن الاتجاه الغالب في هذه البحوث هو جمع بيانات كثيرة عن مشكلات جزئية . يضاف الى ذلك ان الاهتمام قد انتقل من الجوانب النظرية البحتة الى الجوانب التطبيقية بحيث أدى ذلك الى انصراف اغلب الدارسين عن مجالات هامة مثل مجال النظرية السوسولوجية ، وتاريخ الفكر الاجتماعي ، والاجتماع الديني ، ذلك لان الباحثين حينما يفكرون في دراسة أى موضوع فانهم يوجهون لانفسهم الاسئلة التالية : من الذى سيقوم

بتمويل البحث ؟ ، وكم تبلغ الميزانية المخصصة للبحث ؟ ولماذا يرصد المستفيد هذه الاموال للبحث ؟ ، وهم في ذلك انما يحاولون اقناع المستفيد بجدوى الانفاق على ما يقومون به من بحوث ودراسات . (٧٠)



(٣) نقد ملز للاتجاه الامبيريقى :

ناقش ملز فلسفة البحث الامبيريقى في أكثر من موضع في كتاب «الخيال السوسولوجي» وفي المقالات الكثيرة التي نشرها في الدوريات العلمية ، وتولى الرد على النقاط التي أوردها لازارسفيلد والمتعلقة بالفلسفة الامبيريقية . كما ابرز نقاط الضعف ومواطن القصور في البحوث الامبيريقية سواء من حيث نوعية المشكلات التي تدرسها ، أو المناهج والاساليب التي تستخدمها ، أو النتائج المترتبة عليها . ولعل من المفيد ان نبدأ بتوضيح وجهة نظره في النقاط التي ذكرها لازارسفيلد ، ثم نعرض لأوجه النقد التي يوجهها للاتجاه الامبيريقى بصفة عامة .

فبالنسبة لما ذكره لازارسفيلد من أن الامبيريقية تركز على دراسة السلوك الواقعي للأفراد بدلا من التركيز على دراسة تاريخ النظم والافكار ، يرى ملز رأيا مخالفا ، فيقول : ان الواقع العملي يشير الى أن البحث الامبيريقى لا يتخذ من السلوك الواقعي للأفراد وحيدة للدراسة ، وانما يميل الى ما يمكن تسميته « بالنزعة السيكلوجية Psychologism » كما أن الباحثين يتعدون عن دراسة المشكلات المتصلة بالبناء الاجتماعي ، ويفضلون معالجة الموضوعات المتصلة « بالوسط الاجتماعي Social milieu » (٧١) .

Horowitz, op. cit. p. 7.

Ibid., p. 8.

Mis, C. W., ShTeociological Imagination, p. 61.

أما عن تركيز الدراسات الامبيريقية على الظواهر المعاصرة بدلا من تركيزها على دراسة الوقائع التاريخية ، فيقول ملز : ان هذا التحيز المعرفي يتعارض مع صياغة مشكلات هامة لها دلالتها في العلم الاجتماعى ، ذلك لان الوقائع التاريخية تقدم مادة أساسية ولازمة للدراسة في العلوم الاجتماعية ، ولا يمكن الاستغناء عنها بأى حال من الاحوال . (٧٤)

ومن حيث تفسير الوقائع الاجتماعية يرى ملز أن لازارسفيلد يهبط بالحقائق السوسيولوجية الى مستوى التفسيرات السيكلوجية ، ويقتصر على المتغيرات التى تفيد فى البحث الاحصائى ، ويستدل على ذلك بقول لازارسفيلد : ان ثمة شيئا ما فى شخصيات وخبرات واتجاهات الناس تجعلهم يتصرفون بأساليب مختلفة فى المواقف التى تبدو متماثلة . ثم يضى ملز الى القول بأن «النظرية الاجتماعية - وفقا للنظرة الامبيريقية - تصبح فى جملتها مجرد تجميع منظم للمفاهيم والمتغيرات التى تفيد فقط فى تفسير البيانات الاحصائية . وهذا الاتجاه من شأنه أن يجعل منهج البحث غاية فى ذاته بدلا من أن يكون وسيلة للحصول على حقائق تفيد فى إثراء النظرية الاجتماعية» (٧٥)

ومن حيث موقفه من الاتجاه الامبيريقى بصفة عامة ، فانه ينتقد النزعة المتعالة لدى الباحثين الاجتماعيين بقوله :

يوجد بين انصار الاتجاه الامبيريقى فريق من المتعالمين الذين يريدون أن يعالجوا الظواهر الاجتماعية والتاريخية بنفس الاساليب التى يستخدمها العلماء الطبيعيون فى معالجتهم

ومن حيث القول بأن الدراسات الامبيريقية تحاول الربط بين مختلف قطاعات الحياة الانسانية بدلا من التركيز على دراسة قطاع واحد ، يقول ملز : اننى لا اعتقد أن ذلك القول صحيح ، ويكفى للتدليل على ذلك أن نقارن بين كتابات الرواد الأوائل من أمثال ماركس وسبنسر وفير وبين كتابات انصار الاتجاه الامبيريقى . فالكتابات الاولى كانت تهتم بمعالجة الظواهر والنظم الاجتماعية فى ترابطها وتساندها الوظيفى ، على حين أن الدراسات الامبيريقية لاتعنى الا بايجاد الارتباطات الاحصائية . (٧٦)

ومن حيث القول بأن البحوث الامبيريقية تفضل دراسة المواقف والمشكلات الاجتماعية المتكررة ، يقول ملز : قد يفهم من العبارة السابقة أن الامبيريقيين يتجهون اتجاها بنائيا ، حيث أن التكرارات أو الانتظامات التى تحدث بالمجتمع ترتكز على الوحدات التى يتألف منها البناء الاجتماعى العام . فلو نظرنا الى الحملات السياسية فى الولايات المتحدة مثلا ، فاننا نجد انها ترتبط بتركيب الاحزاب القائمة ، وبالاسس الاقتصادية التى ترتكز عليها ، وبالادوار التى تؤديها فى الحياة الاجتماعية ، ولذا فان الدراسة البنائية لتلك الحملات تستلزم دراسة التنظيمات الحزبية ، والصلات القائمة بينها وبين مختلف التنظيمات الاقتصادية والاجتماعية ، غير أن لازارسفيلد لايعنى ذلك مطلقا ، وانما يعنى أن الانتخابات عملية متكررة ويشترك فيها أشخاص كثيرون ، ونتيجة لعمومية هذه الظاهرة وتكرارها فان الممكن دراسة سلوك الافراد فى مجال التصويت دراسة احصائية متكررة . (٧٧)

Ibid., p. 61.

(٧٢)

Ibid., p. 62.

(٧٣)

Ibid., p. 62.

(٧٤)

Ibid., p. 63.

(٧٥)

.. أنهم يستطيعون أن يضعوا خطة للبحث ،
وان يقوموا بإنشاء مدرسة ، ولكنى أكون في
غاية الدهشة والمجب لو أنهم تمكنوا بعد
عشرين عاما من البحث والتدريس والملاحظة
والتفكير من تأليف كتاب واحد يخبرونك فيه
عما يعتقدون أنه يدور في العالم ، أو يعالجون
فيه المشكلات الأساسية للناس الذين يعيشون
في زمانهم . وفي الوقت الذي نجدهم فيه
يقدرون العمل الذي يقومون به على أساس
بلايين الساعات من الجهد البشري ، فانهم
لا يستطيعون أن يقدموا معرفة لها قيمتها
العلمية ، وأول شيء يتساءلون عنه هو المسائل
المتعلقة بالمناهج والبحث . (٧٨)

وعن نوعية المشكلات التي تعالجها البحوث
الامبيريقية يقول :

كثير من مديري المؤسسات يحبون أن
يقدموا منحا مالية لمشروعات البحث التي
يعتقدون انها بعيدة عن القضايا والمسائل
الايدولوجية . وهذه المشروعات تكون من
النوع الذي يمكن أن يحمل حرف (S) وهو
- في نظر العلماء - الحرف الاول من كلمة
« علمى Scientifico » ، غير أنه لا يرمز في
الواقع الا لكلمة « آمن Safe » وهذا الأمان
لا يحدث الا لأن المشروع تافه في ذاته ، ولا يتعلق
بمشكلات ذات أهمية ... وهكذا يمكن القول
بأن الاموال التي تخصص للبحوث تميل الى
تشجيع أسلوب البحث البيروقراطي ، « الكبير
large-scale » ، الذي يدرس مشكلات
« صغيرة Small-scale » ، عن طريق من

لظواهر الطبيعية ... وهذه النظرة تتجاهل
جوانب ثلاثة على درجة كبيرة من الأهمية
هى :

(١) طبيعة الفكر وتأثيره في التاريخ
الانسانى .

(٢) طبيعة القوة وعلاقتها بالمعرفة .

(٣) معنى الفعل الخلقى وصلته
بالمعرفة . (٧٩)

وهناك فريق آخر من أنصار هذا الاتجاه
يتمثل في الاحصائى الكبير الذى يجرى الوقائع
الى ذرات صغيرة الى الدرجة التى تجعل من
الصعب التعرف على الاختلافات القائمة بينها
.. وهؤلاء عن طريق المناهج والاجراءات التى
يستخدمونها ، والتى تحتاج الى كثير من
النفقات ينجحون فى جعل الناس والمجتمعات
شيئا تافها ... ليس هذا فحسب ، بل انهم
ينجحون أيضا فى جعل عقولهم تافهة . (٧٧)

ويقول عنهم ايضا :

لقد استطاع بعض أنصار هذا الاتجاه أن
يحصلوا على شهرة منقطعة النظير ، غير أنهم
لم يضعوا مؤلفا واحدا فى العلم له قيمته ، ولم
يقدموا اضافات تذكر فى مجال المعرفة
السوسيولوجية . وتقوم شهرتهم العلمية على
مراكزهم الاكاديمية ... فهم أعضاء لجان
وأعضاء فى هيئات استشارية ، وفى استطاعتهم
أن يجدوا لك وظيفة ، ومنحة للبحث ...
انهم نوع جديد وغريب للبيروقراطى المتحكم .
وبالنسبة لهم يحل تقرير البحث محل الكتاب

Mills, I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology in Power, Politics and People., p. 569. (٧٦)

Ibid., p. 569. (٧٧)

Ibid., p. 570. (٧٨)

إذا أمكنني تجنبه ، لأنه يفرض على القائم به أعباء مرهقة في حالة عدم وجود هيئة من العاملين ، كما أن وجود مثل هذه الهيئة من ناحية أخرى غالبا ما يفرض أعباء أكثر ارهاقا » . (٨١)

ويقول :

« وقدّر كبير من البحث الامبيريقى يتصف بالضحالة وعدم إثارة الاهتمام . والواقع أن الكثير من هذه البحوث لايزيد عن مجرد تدريب شكلي يؤديه الدارسون المبتدئون أو - في بعض الاحيان - ميدان يتجه اليه أولئك الذين لا يستطيعون معالجة موضوعات العلوم الاجتماعية الأساسية والأكثر صعوبة ، وليس في البحث الامبيريقى فضل يزيد عما في مجرد القراءة في حد ذاتها » . (٨٢)

ثالثا - الاتجاه العقلي (الكلي - الشمولي)

(١) فلسفته وسماته الأساسية :

اتجه كثير من الرواد الأوائل من حملة التقليد الكلاسيكي لعلم الاجتماع الى دراسة الموضوعات ذات الصبغة التاريخية أو الفلسفية ، وكانوا يعتمدون على النظرة الكلية الشاملة في دراسة الوقائع الاجتماعية ، وفي وضع نظريات على مستوى عال من التجريد . وقد عرف أسلوبهم في التفكير باسم « الأسلوب العقلي » حيث أنه يعتمد في تحليله للوقائع الاجتماعى وتفسيره على التفكير النظرى الذى تدور حلقاته في عقل الباحث ، ويتجه الى ارساء دعائم البناء المنطقى للعلم عن طريق إقامة أنساق منطقية، وأنماط تصويرية ، وأطر نظرية لا تستند الى

يعرفون باسم « العلماء » . وهؤلاء في ممارستهم لعملهم يجعلون العلوم الاجتماعية مجرد منهج للبحث ، وهذا المنهج لايفيد في النهاية في التعرف على حقيقة الانسان أو المجتمع . (٧٩)

وعن النتائج المترتبة على انتشار نمط البحث الامبيريقى يقول :

ان تركيز البحوث الامبيريقية في المؤسسات يؤدي الى زيادة الاهتمام بالجوانب التطبيقية، حيث ان المديرين لاتعنيهم الا البحوث التى تمكنهم من الاختيار بين بدائل متعددة .

وعالم الاجتماع - الذى يعنى بالجوانب التطبيقية - يجد نفسه في المدى الطويل بعيدا عن الجمهور Public ومرتبطا بأشخاص معينين لهم اهتمامات معينة ، وهؤلاء هم المستفيدون . وهذا التحول من الجمهور الى المستفيد يقضى تماما على فكرة الموضوعية ، ذلك لأن المشكلات تتحدد من قبل المستفيد ، كما ان الباحث يجد نفسه مسئولا مسئولة مباشرة امام هؤلاء المستفيدين . ونتيجة لذلك فان البحث التطبيقى يساعد على الاقلال من الحافز الشخصى ، ويقضى على عملية الابداع الفكرى ، وينمى صفة الانتهازية لدى الباحث . ومهما تكن حرية الباحث في اختياره للوسائل والاجراءات الفنية ، فان حوافزه واهتماماته تظل في العادة خاضعة لحوافز واهتمامات المستفيد . (٨٠)

ثم يحدد موقفه الشخصى من البحث الامبيريقى بقوله :

« وأنا عادة لا أحب القيام بالعمل الامبيريقى »

(٧٩)

Ibid., p. 570.

(٨٠)

Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, in Power, Politics and People, p. 556.

(٨١)

Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 205.

(٨٢)

Ibid., p. 205.

في آخر الأمر مرحلة التنظيم المتعمد والتخطيط
Planen . (٨٤)

وبالإضافة الى المنهج التاريخي ، استعان
المفكرون من انصار هذا الاتجاه بالمنهج المقارن
للوصول الى تعميمات عريضة تتعلق بمختلف
الظواهر والنظم والانساق . وكانت المقارنة
تتخذ صورا واشكالا متعددة ، من بينها المقارنة
بين عدد كبير من الظواهر في مجتمع واحد
فقط ، والمقارنة بين مجموعات من الظواهر في
مجتمعات متجانسة ، والمقارنة بين ظواهر
مختلفة في مجتمعات غير متجانسة .

أما من حيث الموضوعات التي دارت حولها
دراساتهم ، فكانت تتركز حول مجموعة من
المحاور هي : (١) دراسة النظم والانساق
الاجتماعية كنسق الاسرة والدين والسياسة
والاقتصاد ، حيث أن المجتمع ككل يتألف من
مجموعة النظم والانساق التي تعمل على
تماسكه واستمرار وحدته ، (٢) دراسة
العلاقات المتبادلة بين النظم والانساق الاجتماعية
لما بينها من ترابط وتساند وظيفي ، (٣)
دراسة الافعال الاجتماعية للوقوف على أنواع
العلاقات الاجتماعية التي تدخل في تكوين البناء
الاجتماعي ، بصرف النظر عن النظم التي تنتمي
اليها تلك الافعال والعلاقات ، (٤) دراسة
المجتمعات الكلية لمعرفة أوجه التشابه
والاختلاف بينها ، والوصول الى أحكام عامة
متعلقة بنشأة المجتمعات الانسانية وتطورها ،
(٥) دراسة الانماط المختلفة لخصائص
الرجال والنساء خلال المرحلة التاريخية التي
يجتازها المجتمع ، وما يمكن ان يطرأ على هذه

الواقع التجريبي . كما عرف أيضا باسم
« الاسلوب الكلي أو الشمولي » حيث أنه يركز
على الدراسة الكلية الشاملة للوقائع الاجتماعية
بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة في كافة
المجتمعات الانسانية .

وقد استعان المفكرون من انصار هذا الاتجاه
بالمنهج التاريخي للوصول الى المبادئ العامة
التي تحكم الظواهر الاجتماعية ، والوقوف
على عوامل تغيرها ونموها وانتقالها من حال
الى حال .

ومن الأمثلة على ذلك ما نجده لدى
« أوجيست كونت » حيث توصل في تتبعه
لتطور منهج التفكير الانساني الى قانونه
المشهور باسم « قانون الحالات الثلاث
La Loi des trois etats » ، وقد حدد
صيفته في هذه العبارة : بناء على طبيعة العقل
الانساني نفسها لا بد لكل فرع من فروع معرفتنا
من المرور في تطوره بثلاث حالات متعاقبة :
الحالة اللاهوتية (أو الخرافية) ، والحالة
الميتافيزيقية (أو التجريدية) ، والحالة
الوضعية (أو العلمية) . وطريقة التفكير الاولى
(أي اللاهوتية) هي نقطة البدء للدكاء الانساني
والثالثة (أي الوضعية) هي حالته النهائية
الثابتة . اما الثانية (أي الميتافيزيقية) فانها
فقط مرحلة انتقال بينهما . (٨٢)

وما نجده عند كونت نجده عند « مانهيم »
حيث يقول بوجود مراحل تطورية ثلاث تمر
بها المجتمعات المختلفة هي : مرحلة الاكتشاف
عن طريق الصدفة أو المحاولة والخطأ Finden
تليها مرحلة الاختراع Erfinden ، ثم تأتي

Comte, A., Philosophie Positive, Vol. 1, pp. 4, 5.

(٨٣)

Mannheim, K., From Trial and Error to Planning, in Bennis et al., The
Planning of Change, New York, 1962, pp. 35-37.

(٨٤)

Inkeles, A., What is sociology ? An Introduction to the Discipline and
Profession, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, p. 7.

(٨٥)

كما عني بدراسة العلاقات المتبادلة بين النظم الاجتماعية لما بينها من تساند وظيفي واستمداد متبادل ، واستأثرت دراسة العلاقة بين كل من الدين والنشاط الاقتصادي ، والدين والأوضاع الطبقيّة بقسط كبير من اهتمامه ، كما اهتم في دراساته بتحديد الخصائص والسمات المميزة للحضارة الغربية ، (٩٠) وهو في ذلك يتفق مع المفكرين من أنصار الاتجاه العقلي في تصورهم للمجتمع الإنساني بأسره على أنه وحدة الدراسة والتحليل السوسيولوجي وفي اعتمادهم على المنهج في إصدار الأحكام العامة المتعلقة بظواهر الحياة الاجتماعية على اختلاف أنواعها .

وليس أدل على عمومية الموضوعات التي اختارها فيبر للدراسة من المحاولة التي قام بها في بداية حياته العلمية لدراسة العلاقة بين الأخلاق البروتستنتية وروح الرأسمالية ، والتي حاول فيها أن يختبر الاتجاه الرئيسي للمدرسة الماركسية ، والذي يذهب إلى أن جميع التغيرات التي تحدث في البناء العلوي للمجتمع بما يشتمل عليه من آراء وقيم وفلسفات ومعتقدات ليست إلا انعكاساً للتغيرات التي تحدث في الأساس الاقتصادي . وقد انتهى فيبر إلى نتيجة مغايرة لما ذهب إليه ماركس حيث توصل إلى أن الدين هو القوة التاريخية المحركة للرأسمالية .

لقد كانت القضية الكبرى التي تشغل تفكيره هي علة ظهور الرأسمالية في المناطق

الانماط من تغيرات في المراحل التاريخية التالية . (٨٦)

ويذهب « ملز » إلى أن هذا الأسلوب من التفكير - وإن كانت له جذوره القديمة - إلا أنه لم يظهر بوضوح إلا في كتابات كبار المفكرين من أمثال ماكس فيبر ، وكارل ماركس ، وروبرت ميشيل ، وجورج زيمل ، وكارل مانهايم . (٨٧) فقد وجه هؤلاء المفكرون عنايتهم إلى دراسة مجتمعات كلية ، ومقارنتها بغيرها من المجتمعات ، مع اهتمام واضح بإيجاد العلاقات القائمة بين مختلف النظم التي يتألف منها البناء الاجتماعي العام ، والربط بينها وبين الطابع العام لشخصيات الرجال والنساء في تلك المجتمعات .

فاذا أخذنا « ماكس فيبر » على سبيل المثال فإننا نجده يستعين بالتفكير النظري الخالص في دراساته المستفيضة التي قام بها مما دعا « تولكوت بارسونز » إلى القول بأن فيبر كان فيلسوفاً أكثر مما هو عالم اجتماع ، كما وصفه البعض بأنه كان « منظرًا Theorist » يحاول أن يخضع الوقائع لنظرياته ، ويختار منها ما يؤيدها . (٨٨) وقد انصب اهتمامه على دراسة كثير من الموضوعات المتعلقة بمختلف جوانب الحياة الاجتماعية ، شأنه في ذلك شأن غيره من ممثلي هذا الاتجاه ، فقام بدراسات مفصلة عن الدين ، والحياة الاقتصادية ، والأحزاب ، وأشكال التنظيمات السياسية المختلفة ، والسلطة ، والبيروقراطية ، ونظام الطبقات والطوائف المغلقة ، والمدينة ، والموسيقى (٨٩)

Mills, C. W., The Sociological Imagination, p. 6. (٨٦)

Mills, C. W. Two styles of social science research in power, politics and people, p. 553. (٨٧)

Parsons, T., The Structure of Social Action, Free Press, 1949, p. 501. (٨٨)

Inkeles, A., op. cit., p. 7. (٨٩)

Bendix, R., Max Weber : An Intellectual Portrait, New York, Doubleday, 1960, p. 265. (٩٠)

(٢) الكتابات التي تمثل الاتجاه العقلي(الكلى - الشمولى) :

ارتبط الاتجاه العقلي بكتابات الرواد الأوائل لعلم الاجتماع ، وظهر بصورة واضحة في أعمال عدد كبير من المفكرين من أمثال فيبر ، وزميل ، ودوركايم ، وقلبن ، ومانهايم ، وميشيل ، وموسكا ، وشبنجلر . ويرى ملز أن ماكس فيبر يأتى في طليعة المفكرين من أصحاب هذا الاتجاه لنزعتة اللبرالية التي ظهر أثرها واضحا في كتاباته ، ولما كان يتمتع به من قدرة تحليلية فائقة مكنته من معالجة كثير من الموضوعات التي تصدى لدراستها بعمق والتي تناولت مختلف جوانب الحياة الاجتماعية كالدين والاقتصاد والسياسة والطبقات الاجتماعية والبيروقراطية والسلطة ، فضلا عن خصوبة الآراء والنظريات التي توصل إليها وبخاصة في مجال مناقشته للنظرية الماركسية ، وقوله بأهمية العوامل الفكرية في الحياة الاجتماعية . (٩٢) أما كتابات باريتو - التي ترجم معظمها الى اللغة الانجليزية خلال الثلاثينات - فيرى أنها لا تضيف جديدا في مجال النظرية السوسيولوجية ، وينصح بعدم الاهتمام بها .

وللاحاطة بالميادين التي عالجها أصحاب هذا الاتجاه ، والموضوعات التي تناولوها بالدراسة ، والآراء والنظريات التي توصلوا إليها ، يوصى ملز بالرجوع الى المؤلفات التالية :

- زميل : الصراع

سوسيولوجية جورج زميل

البروتستنتية ، أو ظهور البروتستنتية في المناطق الصناعية المتقدمة ، وانتهى الى أن التحرر الذي تمثله البروتستنتية يتلوه تحرر اقتصادى تمثله الرأسمالية ، ومادامت البروتستنتية مذهبا يدعو الى الحرية ، فان الرأسمالية هي الوليد الطبيعى لها ، لأنها تقوم على الحرية في علاقات الانتاج .

وقد أورد فيبر عدة اسانيد حاول أن يدلل بها على أن العقيدة البروتستنتية كان لها أثرها الكبير في تشكيل شخصيات أصحاب المشروعات من أفراد الطبقة الوسطى . فالخلق البروتستنتى الذى كان يتحلى به البيورينان الأوائل كان يدعم مجموعة من القيم كان لها أثرها في قيام النظام الرأسمالى الصناعى . وهذه القيم هي :

(١) العمل الشاق وضبط النفس .

(٢) الابتكار والتملك .

(٣) الفردية والمنافسة . (٩١)

ولقد كان ماكس فيبر فى كل دراساته - شأنه شأن غيره من أصحاب هذا الاتجاه - يعتمد على النظرة الكلية الشاملة فى دراسة الوقائع الاجتماعية ، ويتجه الى وضع نظريات على مستوى عال من التجريد عن أى موضوع يدرسه ، سواء كان متصلا بمكونات البناء الاجتماعى ، أو عناصر الثقافة ، أو ديناميات الشخصية .

(٩١) Broom, L., and Selznick, Sociology, A Text with adapted readings, 1956, pp. 520-523.

حسن حنفى : الدين والرأسمالية حوار مع ماكس فيبر ، الكاتب ، ديسمبر ، ١٩٦٩ ، العدد ١٠٥ ، السنة التاسعة .

(٩٢) Mills, C. W., I.B.M. Plus Reality Plus Humanism = Sociology, in Power, Politics and People, p. 272.

- دوركايم : الانتحار
تقسيم العمل الاجتماعى
- موسكا : الطبقة الحاكمة
- ميشيل : الاحزاب السياسية
- مانهام : الايديولوجية واليوتوبيا
الانسان والمجتمع فى عصر اعادة البناء
- فبلن : نظرية الطبقة المرفهة
الملاك المتغيبون
- هيوز : الدراسة التي كتبها عن كتاب
شبنجلر : تدهور الغرب
- كورنفورد : الترجمة التي قام بها الجمهورية
أفلاطون
- لاسويل وكابلان : القوة والمجتمع
- دال وليندبلوم : السياسة والاقتصاد
والرفاهية
- ويضيف ملز الى المؤلفات السابقة الدراسات
التي تعالج البناء الاجتماعى العام ، او تكتفى
بدراسة بعض النظم والعلاقات الاجتماعية ،
ويوصى بقراءة المؤلفات التالية :
- ميردال : معضلة امريكية (وهذا الكتاب
وان كان يعالج مشكلة الزنوج فى
الولايات المتحدة الا انه يقدم
اضافات نظرية تتعلق بكثير من
المسائل الاجتماعية) .
- نيومان : البهيموث Behemoth
- نورمان : ظهور اليابان كدولة حديثة
- وبالنسبة للنظم والمؤسسات الحربية ، فقد
كتب هانز سبير مجموعة قيمة من المقالات فى
هذا المجال ، بالاضافة الى المؤلفات التالية :
- سبير : النظام الاجتماعى ومخاطر الحرب
- فاجت : تاريخ النظام الحربى
- ايرل : صناعات الاستراتيجية الحديثة . (١٣)
- وبالنسبة لاهمية الاجتماعية والسياسية
للبناء الاقتصادى ، فان كتابات شومبيتر ،
وجالبريث تعتبر من احسن ما كتب فى هذا
المجال .
- وبالنسبة لاهمية وقت الفراغ والعلاقة بينه
وبين العمل ، يمكن الرجوع الى الكتاب التالى :
- ديرانت : مشكلة وقت الفراغ
- ومن احسن الكتابات التى ظهرت عن
الاتجاهات الدينية فى الولايات المتحدة ما يأتى :
- شنيدر : الدين فى أمريكا القرن العشرين
وفى مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع
الى الكتاب التالى :
- كار : أزمة العشرين عاما (١٤)
- وفى مجال العلاقات الدولية يمكن الرجوع
الى المؤلفين التاليين :
- ويليام هوايت : هل من مستمع ؟ (وعلى
الرغم من أن المؤلف لا يوضح المعنى الكامل لما
يريد أن يقوله ، الا أن الكتاب يمثل الاتجاه

من الممكن الرجوع الى ما كتبه غيرهم من المتخصصين في فروع العلوم الاجتماعية الاخرى ومن احسن ما كتب في هذا المجال ما يلي :

- توينبي : دراسة التاريخ (ستة مجلدات)

- سوروكن : الفلسفات الاجتماعية في عصر متازم

- ليويث : المعنى في التاريخ

- تيليش : العصر البروتستنتي

- كار : المجتمع الجديد

- ريزمان : الجمهور الوحيد

- شترنبرج : الرأسمالية والاشتراكية في الميزان (٩٦)

ويرى ملز أن هذه المجموعة من الكتابات ليست الا عينة مختارة من الكتب الكلاسيكية التي تمثل الاتجاه العقلي - بنظرته الكلية الشاملة ، واعتماده على دراسة الوقائع الاجتماعية بأبعادها المتعددة ، وعلاقاتها المتشابكة ، ويوصى بالاطلاع عليها ودراستها واستيعابها ، حيث أنها تتميز بالأصالة ، وتتسم بالعمق بعكس ما يحدث في البحوث الامبيريقية .



(٣) أوجه الاختلاف بين الاتجاه الامبيريقى

والاتجاه العقلي :

يذهب ملز الى أن هناك - على الاقل - ثلاثة اختلافات منطقية بين الاتجاهين . وهذه الاختلافات تتمثل في أن الدراسات الامبيريقية أكثر موضوعية ، وأكثر قدرة على النمو

الكلاسيكى في البحث الميدانى حيث كان الباحث ينزل بنفسه الى الميدان لجمع مادة الدراسة بدلا من اعتماده على أربعين أو خمسين من جامعى البيانات) .

- هنتر : بناء القوة في المجتمع المحلى .
(ويعتبر هذا الكتاب من احسن الكتب التى ظهرت عن المجتمعات المحلية منذ الدراسة التى قام بها روبرت ليند وهيلين ليند عن مديلتاون ، (٩٥)

ومن الكتب التى لها اهميتها في مجال العلاقة بين الفن والمجتمع مايلي :

- هاووزر : التاريخ الاجتماعى للفن

- ليكاكس : دراسات في الواقعية الاوربية

ومن الكتب الحديثة التى تأثرت بتقليد مدرسة التحليل النفسى في دراستها للشخصية ماياتى :

- فروم : الهرب من الحرية (وقد حاول فيه المؤلف ان يوجىء العلاقة بين النظم الاقتصادية والدينية وبين انماط الشخصية)

- ادورنو وآخرون : الشخصية السلطوية (وعلى الرغم من أن الكتاب تعرض لكثير من النقد المنهجي ، الا انه لا يزال يحتفظ بقيمته العلمية .

- لونتال وجوترمان : انبياء الخداع

وبالنسبة للطابع التاريخى للعصر الذى نعيش فيه ، فان علماء الاجتماع لم يقدموا اضافات لها اهميتها في هذا الميدان ، غير أن

(٩٩) غير أن الاتجاه الامبريقي أقرب الى تحرى الموضوعية من الاتجاه العقلي، بمعنى أن الباحث الامبريقي يحاول أن يكون مثل الباحث في العلوم الطبيعية والكيميائية والبيولوجية حينما يعالج الظواهر التي يدرسها كما لو كانت أشياء، كما أنه يتحرى الحقائق الموضوعية مستعينا بالاساليب التي تتسم بالصدق والثبات، ويصل الى نتائج بعد الموازنة والقياس، ويعرضها بالطريقة التي هي عليها، لا كما ينبغي أن تكون. اما الباحث ذو النظرة

التراكمي، وأكثر قابلية للقياس الاحصائي من الدراسات العقلية. (٩٧)

فمن حيث الموضوعية، يلاحظ أن الاتجاه الامبريقي يحصر نفسه فيما هو موضوعي عام ويقصد « بالموضوعي » ما تتساوى علاقته بمختلف الافراد المشاهدين مهما اختلفت الزاوية التي يشاهدون منها. (٩٨)

ومن المعروف أن الموضوعية الكاملة في العلوم الاجتماعية تعتبر مثلاً أعلى يصعب تحقيقه

Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557.

(٩٧)

(٩٨) يقول برتراند راسل : لكي نوضح الفرق بين « الموضوعية » و « الذاتية » نقول : افرض ان عددا كبيرا من المتفرجين في مسرح كانوا يشاهدون في آن واحدا يجرى على خشبة المسرح ، وكذلك كان في المسرح عدة آلات للتصوير تلتقط في آن واحد صور ما يحدث على خشبة المسرح ، فعندئذ تكون الصور التي تلتقطها آلات التصوير ، وكذلك الصور التي يتلقاها المتفرجون ، متفقة في وجوه ومختلفة في وجوه ، ونستخدم كلمة « موضوعي » لنصف بها ذلك الجانب الذي يشترك فيه المتفرجون جميعا ، أو آلات التصوير جميعا . كما سنستخدم كلمة « ذاتي » لنصف بها الجوانب التي ينفرد بها متفرج دون غيره ، أو آلة من آلات التصوير دون غيرها ، فسيبدو الممثل على خشبة المسرح أطول عند المتفرج القريب منه عند المتفرج البعيد ، أما اذا وقف الممثلون في صف واحد ، فسيبدوون صفا واحدا عند المتفرجين كافة ، واذا نفا دأب وقوفهم في صف واحد أمرا اتفقت عليه آلات التصوير كلها واتفق عليه المتفرجون كلهم على السواء ، فهو جانب موضوعي من النظر المرئي ، على حين ان اختلاف اطوال الممثلين عند القريبين منهم بالنسبة اليها عند البعيدين عنهم أمر ذاتي ، وعلى هذا فالذاتية أمر لا يقتصر على مجرد الاهواء الشخصية بل هو أحد جوانب الطبيعة نفسها ، ومعناها ان المؤثر الواحد لا يبدو للآعين المختلفة في اوضاعها على صورة واحدة ، أما اذا كان في هذا المؤثر جوانب لاتتغير صورتها عند مختلف الآعين مهما اختلفت اوضاعها ، كانت تلك الجوانب المشتركة « موضوعية » .

(برتراند راسل : الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود ، ص ١٢١) .

(٩٩) يشير «جيبسون» الى أن الباحثين الاجتماعيين - باعتبارهم أفرادا يعيشون في مجتمعات ويتفاعلون مع اوضاع الحياة القائمة فيها ، ويقبلون الوانا معينة من أساليب التفكير والسلوك القائمة في مجتمعاتهم - فان ثمة عوامل قد نأى بهم عن الموضوعية . وهذه العوامل هي : تأثير النوافع الخاصة ، وتأثير العادة ، وتأثير الموقف الاجتماعي ، وتأثير قيم الافراد فيما يقومون بدراسته .

فالنوافع الخاصة كثيرا ما تلون نظرة الانسان الى الامور ، فتجعله يتمسك بافكاره ومعتقداته ، أو يتحيز لراى دون آخر مبتعدا عن الحقائق الموضوعية . اما عن تأثير العادة ، فان كثيرا من المعتقدات التي تنتشر في المجتمعات لاتقوم على اساس علمي صحيح ، وبالرغم من ذلك فان الافراد يقبلونها بحكم العادة ، ويسلمون بها دون نقد أو تمحيص ، وقد يصعب على الباحث أو المفكر ان يجرد نفسه من تأثيرها أو يكتشفها لشدة ذيوها والتسليم بها تسليما مطلقا . اما تأثير الموقف الاجتماعي ، فان المركز الذي يشغله الانسان ، والطبقة التي ينتمي اليها ، والعصر الذي يعيش فيه ، هذه المواقف وغيرها قد تؤثر فيما يصل اليه من نتائج أو فيما يصدره من احكام . اما عن تأثير القيم ، فان من الصعب على الانسان ان تجاهل قيمه وهو بسبيل البحث عن الحقائق ، وكثيرا ما ينظر الى الظاهرة التي يقوم بدراستها لا كما هي ، ولكن على الوجه التي يريدها عليه . والبحث حينما يتجه الى دراسة ما هو مرغوب فيه ، يغفل كثيرا عن الحقائق الموضوعية المتعلقة بالحياة الاجتماعية .

(Gibson : The Logic of Social Inquiry, Chap. 7)

الشمولية فانه يتجه الى تحقيق اكبر قدر ممكن من وضوح الرؤية للواقع الاجتماعى ، ولذا فانه لايهتم كثيرا باختيار أو تقنين الادوات والمقاييس التى تساعد على تقليل مخاطر التحيز الذاتى .

ويترتب على التزام صفة الموضوعية فى البحوث الامبيريقية ان تكون نتائج البحث قابلة للاختبار بحيث اذا اختار باحث آخر نفس الظاهرة ، واتبع نفس الخطوات ، واستخدام نفس الاجراءات المنهجية ، أمكنه ان يحصل على نتائج مماثلة . ويوضح ملز هذه النقطة بقولة : ان من الممكن خلال اعوام قليلة ان ندرّب اشخاصا معينين ليقوموا بنفس دراسة « ساندسكى Sandusky » ، (١٠٠) ، غير ان ذلك يصعب تحقيقه بالنسبة للدراسة التى اجريت فى « ميدلتاون » ، ومن الممكن ايضا ان نختار عينة اخرى من الجنود ونطبق عليهم مقياس « الروح المعنوية » الذى استخدمه « ستوفر » فى دراسته عن الجندى الأمريكى ، غير ان دراسة ماكس فيبر عن البيروقراطية لم تتكرر ، ولم يحدث ان قام باحث آخر بصياغة أفكار مماثلة لما توصل اليه فيبر على الرغم من ان عددا كبيرا من المفكرين تعرضوا لدراسته بالنقد والتحليل . (١٠١) .

ومن حيث القدرة على النمو التراكمى ،

فان النتائج التى يتوصل اليها بحث امبيريقى سابق تكون هى نفسها المقدمات التى يبدأ منها بحث لاحق ، فهناك امكانية لاعادة بحث سابق replication of a study ، (١٠٢) او للتحقق من صحة نتائج سبق الوصول اليها ، او لاضافة متغيرات جديدة ، او الكشف عن جوانب يشوبها الغموض والظلام areas of darkness او القاء أضواء على نقاط تضاربت حولها آراء الباحثين وفقا للآطار المرجعى الذى يتخذه كل منهم منطلقا للدراسة . وهنا يبدو فارق من أهم الفوارق بين الحقائق الامبيريقية والحقائق التى تقوم على اساس تأملى . فالحقائق الامبيريقية تقبل الاندماج معا فى منظومة واحدة نسقية البناء ، وهى ليست بالانتاج العفلى الذى ينتجه من اوله الى آخره شخص واحد بمفرده ، بخلاف الحال فى الدراسات العقلية البحتة التى بنى فيها كل مفكر نسقه الفكرى من الاساس الى القمة كأنما هو عمل فردى فنى لا يجوز ان يشارك فيه أحدٌ . ولعل اصدق وصف للباحثين الامبيريقيين تشبيههم بالطوابق فى البناء الواحد يكمل أحدها الآخر ، بعكس المفكرين من انصار الاتجاه التأملى الذين يشبهون الاهرامات حيث يستقل كل منها عن الآخر . (١٠٣) .

Lazarsfeld, p. et al., The People's Choice, New York, 1944. (١٠٠)

Mills, C. W., Two Styles of Social Science Research, p. 557. (١٠١)

Whitney, E., The Elements of Research, New York, 1946, p. 70. (١٠٢)

(١٠٣) زكي نجيب محمود : فلسفة وفن ، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٦٣ ، ص ١٧٠ .

الاتجاه الامبريقي فانهم يعتمدون على النظرية « الجزيئية molecular » في مرحلتى الملاحظة والتفسير (١٠٧)

وإذا اخذنا في الاعتبار عمليتى الملاحظة والتفسير ، فاننا نواجه باحتمالات أربعة يوضحها التخطيط التالى :

المشكلات التي تخضع للملاحظة

جزيئية	كلية	التفسيرات
٢	١	كلية
٤	٣	جزيئية

الاحتمال الاول : تكون فيه الملاحظات والتفسيرات على المستوى الكلى . وفي هذه الحالة يختار الباحث موضوعا للدراسة على درجة كبيرة من العمومية والتجريد ، ويفسر الظواهر التى يدرسها بارجاعها الى البناء الاجتماعى العام ، على أساس أن البناء الاجتماعى العام يؤثر على سلوك الجماعات والافراد من خلال تأثير الوسط الاجتماعى المباشر .

فقد يصوغ الباحث موضوعا للدراسة على النحو التالى :

— لماذا يتبع الناس هتلر ؟

ثم يكون تفسيره لظاهرة التبعية لهتلر على النحو التالى :

تتميز المجتمعات الحديثة بطابعها البيروقراطى الذى يعتمد على التنظيم الدقيق والتخطيط المركزى لكافة شئون الحياة . ويعتاد الافراد

الخضوع للسلطة متمثلة فى مجموعة من القواعد واللوائح والاجراءات الواضحة التى تحدد لهم ما ينبغى عمله . ويترتب على ذلك أن الافراد يفقدون القدرة على توجيه أنفسهم وعلى اتخاذ القرارات المتعلقة بشئونهم الخاصة والعامة . ولما كان « الروتين البيروقراطى » بقواعده واجراءاته المحددة يفقد فعاليته فى أوقات الازمات ، فان الافراد يجدون انفسهم عاجزين عن التصرف ، ولذا يمثلون للسلطة متمثلة فى شخص هتلر . (١٠٨)

الاحتمال الثانى : تكون فيه الملاحظات على المستوى الجزيئى ، والتفسيرات على المستوى الكلى .

فقد يبدأ الباحث دراسته بنقاط محددة على النحو التالى :

— الاصوات التى حصل عليها هتلر فى الانتخابات العامة .

— مشاعر التأييد لهتلر .

— مدى الاختلاف بين سكان المناطق الريفية والحضرية فى درجة تأييدهم لهتلر .

ثم يحاول الباحث وضع تفسيرات لهذه النقاط فى اصطلاحات كلية لها صفة العمومية كأن يقول :

فى البيئات الحضرية تضعف الروابط الأسرية ، وتحل العلاقات الثانوية محل العلاقات الأولية ، ويفقد الناس التوجيه الذى كانت تكفله لهم الأسرة والجماعة الأولية التى ينتمون اليها ، فيصبحون فى حاجة الى من يقوم بدور « الأب البديل » الذى يقوم

لهتلر يقيمون في مناطق ريفية ، ويعتقدون المذهب البروتستنتي ، ومن أصحاب الدخل المرتفع ، على حين أن ١٥ ٪ فقط من السكان الحضريين ، الذين يعتقدون المذهب الكاثوليكي ومن ذوي الدخل المنخفض أعطوا أصواتهم الانتخابية لهتلر . وهذا معناه أن ثمة ارتباطا بين المتغيرات الثلاثة السابقة وبين التبعية لهتلر . (١٠٩)

ثم يعلق ملز على الاحتمالات الاربعة السابقة بقوله :

١ - أن القصور الذي نلاحظه في النموذجين رقم (١ ، ٤) يرتبط بحقيقة مؤداها أن الباحث في الحالتين يقف عند مستوى معين من مستويات التجريد . فهو في النموذج الاول يختار مشكلاته ويقوم بتفسيرها معتمدا على مفاهيم ومصطلحات على مستوى عال من التجريد . ولما كان البرهان الدقيق لا يتحقق بطريقة امبيريقية الا على المستوى الجزئي ، فان الملاحظات والتفسيرات على هذا المستوى لا يمكن التحقق من صحتها . وفي النموذج الرابع يقتصر الباحث على المفاهيم والمصطلحات العملية التي تعتمد على الوقائع المحسوسة وحدها ، فيختار مشكلاته وقيم تفسيراته على اساس يمكن البرهنة عليها والتحقق من صحتها ، غير أن هذا من شأنه أن يبعد الباحث عن ادراك المعاني الكبرى ، وصياغة التفسيرات التي تتميز بدلالاتها العلمية الهامة . (١١٠)

٢ - بالنسبة للنموذجين رقم (٢ ، ٣) يجمع الباحث بين النظرة الكلية والنظرة الجزئية في مرحلتي الملاحظة والتفسير ، غير انه لا يفعل ذلك في نطاق المرحلة الواحدة من مراحل البحث ، بمعنى أنه في مرحلة الملاحظة مثلا يعتمد اما على النظرة الجزئية أو على

بتخطيط أمور حياتهم ، والذي يكفل لهم الحماية، ويحقق لهم الأمان، ولذلك يخضعون لهتلر وينقادون له .

الاحتمال الثالث : تكون فيه المشكلة - موضوع الملاحظة - ذات طابع كلي ، والتفسيرات على المستوى الجزئي .

وفي هذه الحالة يصوغ الباحث مشكلته على النحو التالي :

- لماذا يتبع بعض الناس هتلر ؟

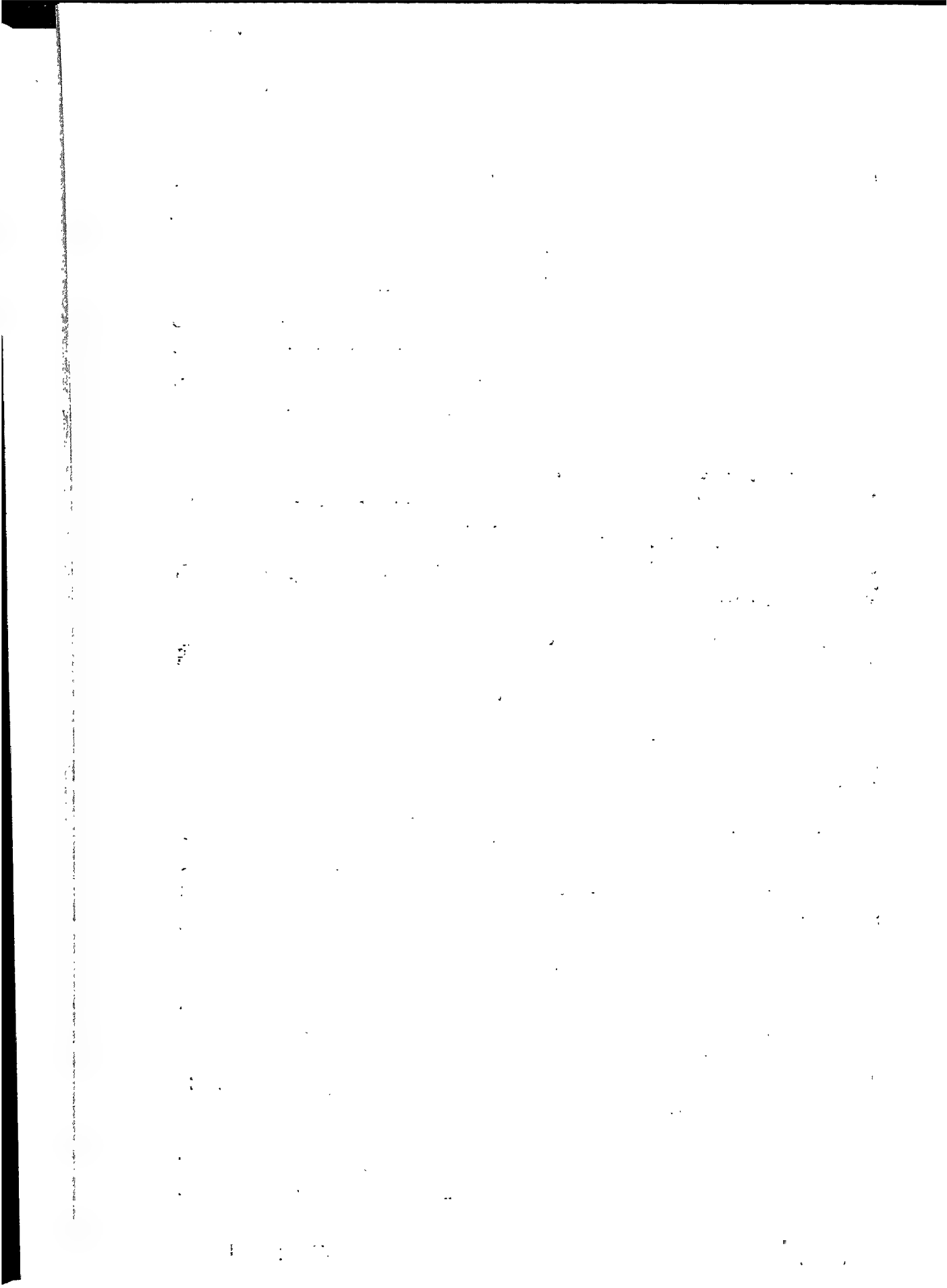
ثم يقيم الباحث تفسيراته مستندا الى الاحصائيات والوقائع الامبيريقية كأن يقول : تشير الاحصاءات المختلفة الى أن ٥ ٪ فقط من السكان اتموا تعليمهم الجامعي ، وهذا معناه أن ثمة ارتباطا بين « الجهل الاجتماعي social ignorance » وبين التبعية لهتلر ويمكن تأييد هذا القول بايجاد العلاقة بين المستوى التعليمي وبين المعرفة السياسية ، وذلك عن طريق الرجوع الى الاستفتاءات المختلفة .

الاحتمال الرابع : تكون فيه المشكلات والتفسيرات على المستوى الجزئي .

كأن يتساءل الباحث :

- لماذا نجد أن ٣٠ ٪ من مجموع السكان البالغين أعطوا أصواتهم الانتخابية لهتلر ؟ ويكون التفسير على النحو التالي :

إذا اخذنا في الاعتبار مجموعة من المتغيرات مثل التوزيع المكاني (الاقامة في الريف والحضر) والحالة الدينية ، ومستوى الدخل ، فاننا نجد أن ٨٠ ٪ من بين الذين أعطوا أصواتهم



وقد اتجهت الى استخدام ملاحظاتي وخبراتي اليومية ، وبدأت في التفكير في الخبرات التي اعترضتني وكانت ذات صلة بمشكلات الصفوة ، ثم ذهبت وتحدثت مع أولئك الذين اعتقدت أنهم قد مارسوا الخبرة او التفكير في الجوانب المتعلقة بالموضوع .

وقد قسمتهم الى فئات ثلاث :

١ - أشخاص ينتمون الى المجموعة التي أردت دراستها .

٢ - اشخاص لهم صلة وثيقة بأفراد هذه المجموعة .

٣ - اشخاص لهم اهتمامات مهنية بأفراد هذه المجموعة (١١٥)

ولست أعرف الظروف الاجتماعية الكاملة التي تكفل أفضل ممارسة للمهارة الفكرية ، ولكن لا شك أن الانسان عندما يحيط نفسه بدائرة من الناس الذين يجيدون الاصغاء والحديث - وقد لا يكون هناك مفر أحيانا من أن يكون من بينهم اشخاص وهميون - وعلى أية حال ، فأني أحاول دائما أن أحيط نفسي بكل عناصر البيئة الاجتماعية والفكرية التي ترتبط بموضوعي ، والتي اعتقد انها قد تهديني الى التفكير في الاتجاهات التي تتفق وعملي ، وهذا يمثل أحد المعاني التي أقصدها عن التحام الحياة الشخصية بالحياة الفكرية .

ولكن كيف يمكن اتخاذ القرار عن النقط الأساسية في البحث ؟ ان هذا القرار لا يمكن اتخاذه الا بعد أن تعاد صياغة المادة العلمية

التي كان يمارس بها ملز عمله الفكري ، والتي تنضج من خلالها المعالم الأساسية لعملية البحث . وقد شرح ملز بالتفصيل في الملحق الذي اختتم به كتاب «الخيال السوسولوجي» الاجراءات التي استخدمها في دراسته عن « صفوة القوة The power elite » ، فتحدث عن أسباب اختياره للموضوع ، ومدى استفادته بالبحوث والدراسات السابقة ، وكيفية تحديده للمفاهيم والمتغيرات ، والمناهج والاساليب التي استخدمها في جمع المادة العلمية اللازمة للدراسة ، الى غير ذلك من موضوعات اجرائية .

ونعرض فيما يلي لهذه النقاط معتمدين على ما كتبه ملز نفسه في هذا المجال .

١ - تحديد موضوع الدراسة والنقاط المتصلة به :

يقول ملز : ان فكرة الدراسة وخطة البحث خرجتا من ملفاتي (١١٤) لأن جميع المشروعات عندي تبدأ بهذه الملفات وتنتهي بها ، وليست الكتب في الواقع الا تعبيراً منسقاً عن الجهود المتصلة التي تدون في هذه الملفات .

لقد حددت الاطار المبدي للمشروع ، ثم فحصت ملفي كله ، دون أن أقصر في فحصي على الاجزاء التي تبدو ذات صلة واضحة بموضوعي ، اذ كثيراً ما يحدث ان يكتشف الخيال وجود علاقات او ارتباطات بين هذه المفردات لم يكن أحد يتصور وجودها من قبل .

(١١٤) يطالب ملز كل باحث اجتماعي بأن ينمى لديه عادة التأمل الذاتي بالاحتفاظ بملفات وافية يدور فيها الاحداث والافكار التي تثير في نفسه احساس قوي ، ويجمع فيها مقتطفات من الكتب المختلفة ، وبيانات بليوجرافية ، ويدون فيها خططا اولية لمشروعات . وقد كان ملز يفعل ذلك ، ويستفيد بملفاته عند دراسته لأي موضوع .

الاختبار ؟ كيف استطيع ان استخدم هذه
النقط كمركز اتجه منه الى التوسع ؟

ويقتطف نصين من مذكراته عن « موسكا »
ليصور للقارئ ما يحاول وصفه فيقول :

ان موسكا ، علاوة على ما يورده من شواهد
تاريخية ، يؤيد بحثه بقوله : ان قوة التنظيم
هي التي تمكن الاقلية دائما من ان تحكم .
وهناك اقليات منظمة تتولى توجيه الامور
والرجال ، كما ان هناك اغلبيات غير منظمة
تخضع للتوجيه . ولكن لم لا تأخذ في اعتبارنا
ايضا :

١ - الاقلية المنظمة

٢ - الاغلبية المنظمة

٣ - الاقلية غير المنظمة

٤ - الاغلبية غير المنظمة . وهذه كلها
تستحق الدراسة . (١١٧)

ان اول ما يجب ايضاحه هو : المعنى الدقيق
لكلمة « منظم » . واعتقد ان موسكا يعنى
بهذه الكلمة : قادر - بدرجة ما - على رسم
وتنفيذ سياسات واعمال لها صفة الاستمرار
والتناسق .

وهناك امر يطوف بخاطري (واعتقد ان
محوره مشكلات التعريف التي يضعها امانا
موسكا) : ذلك اننا - من القرن التاسع عشر
الى القرن العشرين - شهدنا تحولا من مجتمع
منظم بما يطابق (١ ، ٤) فيما سبق الى
مجتمع اقرب في خصائصه الى (٣ ، ٢) .
فقد انتقلنا من دولة تحكمها صفوة مختارة
الى دولة منظمة ، لم تعد الصفوة فيها تتمتع
بما كان لها من التنظيم او من قوة الجانب

المتوفرة بطريقة تساعد على وضع صياغات
افتراضية عامة .

وقد وجدت بين هذه « المواد العلمية
المتوفرة » في ملفاتي ثلاثة انواع تتصل
بموضوع دراستي للصفوة : اولها عدة
نظريات تتصل بالموضوع ، ثم مواد كان قد
تولى اعدادها اشخاص آخرون ، وقد وضعت
في صورة أدلة تؤيد تلك النظريات ، ثم مواد
تم جمعها فعلا ويسهل تناولها بالدراسة
وان لم تكن قد اكتسبت بعد الاهمية
النظرية . (١١٦)

ثم يشير الى انه اخذ في اعتباره الجهود
العلمية التي قام بها أمثال : موسكا ،
وشومبيتر ، وفلين ، وماركس ، ولازويل ،
وميشيل ، وفيبر ، وباريتو ، فيقول :

وعند مراجعة المذكرات التي اعددتها
عن هؤلاء الكتاب ، وجدت انهم يقدمون ثلاثة
انواع من التقديرات :

١ - فبعضهم تتعلم منه مباشرة عن
طريق اعادة صياغة ما يقول صياغة منهجية ،
بالنسبة لنقطة معينة من كتاباته ، او بالنسبة
لكل ما يكتبه .

ب - وبعضهم تتقبل آراءه او ترفضها
مع ابداء الأسباب والمبررات .

ج - وآخرون تنتفع بكتاباتهم كمصدر
للايحاءات . وهذا يتضمن ادراك نقط معينة ،
والتمسك بها ، ثم سؤال نفسك : كيف
استطيع ان اصوغ هذه النقطة في صورة يمكن
اختبارها ، وكيف أستطيع القيام بهذا

الوقت نفسه محددة بما يكفى لاستثارة البحث عن معاملات امبيريقية ، وخلال تقدمى في هذا السبيل ، سوف يجب عليّ ان انتقل بين المفاهيم والمعاملات ، مسترشدا بالرغبة في عدم فقد المعانى المقصودة مع الحرص في نفس الوقت على صفة التحديد فيما يتعلق بهذه المعانى . وفيما يلى اربعة متغيرات من التي يستخدمها فيبر ، واعتزم ان ابدأ بها :

الطبقة : تشير الى مصادر الدخل وكميته ، ولذلك فسوف يلزمنى ان احصل على توزيعات الملكية وتوزيعات الدخل . والمادة التالية هنا - التى يندرجونها والتي تكون محددة بتاريخ لسوء الحظ - هي تبويب متقاطع لمصادر الدخل السنوى وكميته .

المركز : تشير الى مقدار ما يلقاه الفرد من الاحترام والتقدير . وليست هناك اية معاملات بسيطة او كمية لبيان هذا العنصر ، اما المعاملات الحالية فان تطبيقها يتطلب اجراء مقابلات شخصية ، كما انها محدودة حتى الان بدراسات المجتمعات المحلية ، وهي ليست بذات نفع على اية حال . وهناك مشكلة اخرى في هذا الصدد ، هي ان عنصر « المركز » على خلاف « الطبقة » يدخل في تكوينه عامل العلاقات الاجتماعية ، فلا بد على الاقل من وجود شخص يتلقى الاحترام وشخص آخر يقدمه .

ومن السهل الخلط بين « الشهرة publicity » وبين الاحترام ، او اننا على الاصح لا نعرف حتى الآن ما اذا كان يحسن استخدام حجم او مقدار الشهرة للدلالة على

المؤشرات الموجودة ، وثالثا : اثناء السير في العمل ، زيادة التحديد النوعى للابحاث الامبيريقية الشاملة التي سوف يلزم اجراؤها في النهاية . (١٢٠)

ويجب بطبيعة الحال ان تعرف « الطبقات العليا » تعريفا منهجيا يصاغ على هيئة متغيرات محددة . وافراد هذه الطبقات - من الناحية الشكلية ووفقا لما يأخذ به باريتو - هم الذين « يملكون » اكبر قدر من اية قيمة او مجموعة من القيم المتوفرة . وعلى ذلك فان عليّ ان اتخذ قرارين :

اولهما : يختص بماهية المتغيرات التي اتخذ منها اساسا للقياس .

وثانيهما : يختص بما اعنيه بعبارة اكبر قدر .

وبعد اتخاذ قرارى بشأن متغيرات كثيرة يجب ان اصمم افضل المعاملات التي استطيع تصميمها ، على ان تكون معاملات كمية اذا امكن ، كي اوزع مجتمع البحث على اساسها . وعندئذ فقط استطيع ان ابدأ في اتخاذ قرارى بصدد ما اعنيه بعبارة « اكبر قدر » لان هذا يجب - جزئيا - ان يترك ليتحدد عن طريق الفحص الاختبارى للتوزيعات المختلفة ولمدى تداخلها . (١٢١)

ويجب ان تكون متغيراتي الاساسية من البداية عامة بما يكفى لاتاحة قدر من الحرية والمرونة في اختيار المعاملات ، مع كونها في

مستوى المركز ، رغم أن الشهرة هنا هي أسهل معامل تحت أيدينا .

القوة : تشير الى تحقيق ارادة الشخص ، حتى اذا قاومها الآخرون . وهي مثل «المركز» لم يحدد لها معامل واضح حتى الآن . (١٢٢) ولا أظننى استطيع الاحتفاظ بها كبعد أو مقياس منفرد ، وإنما يجب أن أتحدث في هذا الصدد عن السلطة الرسمية كما تحددها الحقوق وقوى المناصب في مختلف المؤسسات الاجتماعية، وخاصة العسكرية منها والسياسية الاقتصادية ، والقوى التي يعرف عنها بصفة غير رسمية أنها تمارس فعلًا مثل قادة الجماعات الضاغطة ، والقائمين بالدعاية ممن يملكون تحت أيديهم وسائل للاتصال واسعة النطاق .

المهنة : وتشير الى الأنشطة التي يتقاضي عنها الافراد اجورا . وهنا أيضا يجب عليّ أن أختار أى مظهر من مظاهر الوظيفة ينبغي أن أركز عليه .

هذه هي انواع المشكلات التي يجب أن أجد حلولاً لها كي أحدد الطبقات العليا تحديداً يقبل التحليل والاختبار وفقاً لهذه التفسيرات الأربعة الأساسية . وسوف افترض - لأغراض التصميم - أنى قد حللتها فعلاً تحليلاً مرضياً وأنى قد وزعت مجتمع البحث حسب كل متغير من هذه المتغيرات . عندئذ سوف يكون لديّ أربع مجموعات من الناس هم : أولئك الذين يحتلون القمة من حيث الطبقة ، أو المركز أو القوة أو المهنة . ولافترض بعد ذلك أيضاً أنى قد اخترت أعلى اثنين في المائة من كل توزيع

كدائرة عليا ، عندئذ سوف يواجهنى هذا السؤال الذى يمكن الاجابة عليه تجريبياً : ما مدى التداخل - ان وجد - بين كل من هذه التوزيعات الأربعة ؟ (١٢٣)

ولا من القول أيضاً بأن الإدراك الشامل للطبقات العليا يستلزم الاهتمام بناحيته الاستمرار الزمني والحراك . والمهمة المطلوبة هنا هي تحديد المراكز التي توجد بينها حركة نمطية أو انتقال نمطى للأفراد والجماعات في حدود الجيل الحالى وبين الجيلين أو الأجيال الثلاثة السابقة .

وهذا يدخل في الخطة عنصر البعد الزمني لتاريخ حياة الفرد وللتاريخ نفسه . وليست هذه مجرد أسئلة امبيريقية أخرى ، وإنما هي أمور لها دلالتها أيضاً من ناحية التعريف . (١٢٤)

٣ - وسائل جمع البيانات :

يقول ملز : من خلال قراءة نظريات الآخرين وتحليلها ، وتصميم الأبحاث النموذجية ، ومتابعة الملفات ، سوف تبدأ فى أعداد قائمة بدراسات محددة . وفيما يلى أورد مذكرات مختصرة عن عدد من مثل هذه المشروعات :

١ - تحليل ميزانية زمنية ليوم عمل نمطى لعشرة من كبار مديري الشركات الضخمة ، وتحليل مماثل لعشرة من المديرين فى الحكومة الاتحادية . وسوف تقتزن هذه الملاحظات بمقابلات تتناول حياة هؤلاء الناس بالتفصيل وسوف تختلف الاجراءات بطبيعة الحال تبعاً لاختلاف درجة التعاون التى أحصل عليها ،

Ibid., p. 208.

(١٢٢)

Ibid., p. 208.

(١٢٣)

Ibid., p. 209.

(١٢٤)

وهناك مشروعات أخرى - حوالى ٣٥ مشروعا من هذا النوع - مثال ذلك : مقارنة كميات النقود التى انفقت فى انتخابات الرئاسة عامى ١٨٩٦ ، ١٩٥٢ ، ومقارنة تفصيلية بين مورجان عام ١٩١٠ وكايزر عام ١٩٥٠ ، وخطط حياة أمراء البحر وقادة الجيش . (١٢٦)

وبعد كتابة هذه التصميمات ، بدأت اقرا كتب التاريخ التى تتناول الجماعات أو الفئات العليا ، مع أخذ مذكرات منها ، وتفسير هذه القراءات . والواقع أنك لاحتاج الى دراسة الموضوع الذى تعمل فيه ، لأنك ما ان تنغمس فيه حتى تجده حوذك فى كل مكان . فانت تكتسب حساسية لمباحثه بحيث تراها وتسمعها فى كل جانب من جوانب خبرتك ، وخاصة ، كما يبدو لي ، فى ميادين قد تبدو بعيدة الصلة بالموضوع ، وحتى وسائل النشر والاعلام الجماهيرية، وخاصة الافلام السينمائية الرديئة، والروايات والمجلات المصورة الرخيصة واذاغات المساء فى الراديو ، كلها تتكشف أمامك فى اثواب تكسبها اهمية جديدة فى نظرك .

خاتمة :

اختلف المفكرون الاجتماعيون فى موقفهم من الاتجاهين الامبيريقى والعقلى ، فمنهم من أيد الاتجاه الامبيريقى باعتباره يمثل نقطة التحول الحقيقية من مرحلة الفلسفة الاجتماعية الى مرحلة علم الاجتماع التجريبي ، ومنهم من هاجم الاتجاه الامبيريقى لأنه يرتبط بدراسة مشكلات جزئية صغيرة ، ويعنى بجمع بيانات كمية كثيرة عن موضوعات قليلة الاهمية ، ويفوص فى تحليل التفاصيل والارقام والاحصائيات دون ان يقدم اضافات جوهرية

ولكنها فى صورتها النموذجية سوف تتضمن **اولا** : مقابلة يجرى فيها توضيح تاريخ حياة الرجل ووضعه الحالى **وثانيا** : ملاحظات عن يوم عمله ، تدون من خلال الجلوس فعلا فى ركن من مكتبه ومتابعته فى تحركاته ، **ثالثا** : مقابلة طويلة فى نفس المساء أو فى اليوم التالى نستعرض فيها اليوم بأكمله سويا ، ونسبر غور العمليات الذاتية التى تضمنها السلوك الخارجى الذى لاحظناه .

٢ - تحليل عطلة نهاية الاسبوع للطبقة العالية ، بحيث تلاحظ فى هذا التحليل جوانب الروتين ملاحظة دقيقة ، وتتبع بمقابلات استبار مع الرجل ومع أعضاء آخرين من أسرته فى يوم الاثنين التالى .

٣ - دراسة لحساب المصاريف وغيرها من الامتيازات ، التى تؤلف - بالاضافة الى المرتبات ومصادر الدخل الاخرى - النمط السائد للحياة فى المستويات العليا .

٤ - الوصول الى معلومات حديثة تتعلق بنمط المعلومات الذى تحويه الكتب من أمثال كتاب « أسر امريكا الستين » الذى ألفه « لندبرج » والذى كان قد كتب على اساس عوائد الضرائب عن عام ١٩٢٣ . (١٢٥)

٥ - الاعتماد على سجلات وزارة المالية وغيرها من المصادر الحكومية فى جمع «توزيع مختلف انماط الممتلكات الخاصة حسب الحيازات » وضبط هذا التوزيع ضبطا منهجيا .

٦ - دراسة خطط حياة رؤساء الجمهورية وجميع الوزراء ، وجميع أعضاء المحكمة العليا .

الشخصية للأفراد ترتبط بمشكلات السناء الاجتماعي العام ، وعلى أساس أنهما معا يرتبطان بمشكلات التاريخ . ولذلك كان يقول :

« عندما تصاغ مشكلات العلوم الاجتماعية صياغة صحيحة ، لابد وأن تتضمن كلا من المتاعب والقضايا ... التاريخ الشخصي للأفراد وكذلك التاريخ العام ومجال العلاقات المعقدة الموجودة بينهما ، لأن حياة الفرد وتكوين المجتمعات كلاهما يجريان في نطاق ذلك المجال » . (١٢٧)

وكان يقول : « لا تكن مجرد صحفي مهما كانت دقته .. ويجب أن تدرك أن الصحافة يمكن أن تكون محاولة فكرية عظيمة ، ولكن يجب أن تدرك أيضا أن محاولتك الفكرية أعظم ، ولذلك فلا تحاول دراسة الوقائع خلال فترات زمنية بالغة القصر ، وإنما اجعل مجالك الزمني التاريخ البشري كله ، وحدد في نطاقه الأسابيع ، أو السنين ، أو العصور التي تتناولها بالدراسة . (١٢٨)

وقد عني ملز بالدفاع عن المعاني الكبرى ، ودعا إلى تنمية الخيال السوسيولوجي الذي يساعد الأفراد على تكوين صورة واضحة لما يدور في العالم من ناحية ، وما يحدث في نفوسهم من ناحية أخرى .

وعلى الرغم من مناقشاته المنهجية المستفيضة فقد كان يتجنب التقديس الإعمى للمناهج والادوات .. وكان ينصح الباحثين بقوله : دع كل إنسان يرسم لنفسه منهجه ، دع كل إنسان يصوغ نظرية لنفسه ، ودع النظرية

في مجال النظرية السوسيولوجية ، ومنهم من دعا إلى التوفيق بين الاتجاهين بحيث يستفاد من النظريات العلمية في ترشيد البحوث الامبيريقية ، وبحيث تستخدم نتائج البحوث الجزئية في صياغة اطر نظرية جديدة ، أو في تطوير النظريات القائمة .

أما ملز ، فقد ذهب إلى أن عملية التوفيق - التي دعا إليها عدد كبير من المفكرين - ليست بهذه الدرجة من البساطة ، حيث أن الاختلافات القائمة بين الاتجاهين تختلط فيها الجوانب المنطقية بجوانب أخرى غير منطقية ، بالإضافة إلى أن مثل ذلك التوفيق لايزوج بين الاتجاهين الامبيريقى والعقلي في نطاق المرحلة الواحدة من المرحلتين الأساسيتين للبحث وهما : مرحلتا الملاحظة والتفسير . ولذا جاء النموذج الذي وضعه ليتلافى جوانب القصور التي شرحها وناقشها بأسهاب ، وليعطي الباحث الاجتماعي مرونة كافية للتحرك بين الاتجاهين في كل مرحلة من مراحل البحث ، بحيث يستفيد بالتراث النظري الضخم الذي تركه الرواد الأوائل سواء في صياغة المشكلات ، أو عند تحديد المفاهيم والفروض العلمية ، أو في تفسير النتائج ، كما يستفيد بالاجراءات والأساليب الامبيريقية في تحديد المتغيرات ، وبناء المقاييس والنماذج ، والكشف عن الحقائق التي تفيد في ارساء دعائم البناء النظري للعلم .

وقد دعا ملز في كل كتاباته إلى ضرورة الأخذ بالنظرة الشاملة في الدراسة ، بحيث يركز الباحث على مستويات ثلاثة هي : الإنسان المجتمع ، التاريخ ، على أساس أن المتاعب

العمل التي يجب اتخاذها . كان يصف ويحلل العمليات والعلاقات الانسانية ، ويقدم في الوقت ذاته حلولاً للمشاكل الخطيرة التي يتعرض لها البناء الاجتماعي الأمريكي . وقد عبر عن موقفه هذا في إحدى المجلات الاسبوعية رداً على رسالة بعثت بها إحدى سيدات الطبقة الوسطى . فقد كتب يقول : « ان الحديث عن المشكلات القومية العامة شيء ، وتشخيص المشكلات شيء آخر ، ومعظم الخبراء المتعاملين يتجنبون الخوض في حلول المشكلات ، غير أنني أقف موقفاً آخر ، ذلك لأنني اعرض للمشكلات والحلول معا » . (١٢٠)

والمنهج يعودان مرة أخرى الى تأليف جزء من ممارسة الحرفة ... أيّده أولوية الباحث الفرد ، وناهض سيادة فرق البحث المؤلفة من أعضاء فنيين ... كن عقلاً واحداً يحتفظ باستقلاله في مواجهة مشكلات الإنسان والمجتمع . (١٢٩)

أما من حيث نظريته الى علم الاجتماع ، فقد كانت نظرة برجماتية . فالافكار والنظريات - عنده وعند غيره من البرجمائيين - ليست لها قيمة في ذاتها ، وإنما يجدد قيمتها ما تستطيع أن تفعله في الواقع . . ولذلك كان يربط دائماً بين الحقائق وبين قواعد وأساليب



Ibid., p. 224.

(١٢٩)

Horowitz, I. L., Power, Politics and People, p. 3.

(١٢٠)

المصادر والمراجع

أولا - مؤلفات ملز

- (1) Small Business and Civic Welfare (with the assistance of Melville Ulmer), Washington, D.C., 1946.
2. The New Men of Power : America's Labor Leaders (with the assistance of Helen Schneider), New York, 1948.
3. The Puerto Rican Journey : New York's Newest Migrants (with Clarence Senior and Rose Goldsen), New York, 1950.
4. White Collar : The American Middle Classes, New York, 1951.
5. Character and Social Structure : The Psychology of Social Institutions (with H.H. Gerth), New York, 1953.
6. Mass Society and Liberal Education, Chicago : Center for the study of Liberal Education for Adults, 1954.
7. The Power Elite, New York, 1956.
8. The Causes of World War Three, New York, 1958.
9. The Sociological Imagination, New York, 1959.
10. Listen Yankee : The Revolution in Cuba, New York, 1960.
11. The Marxists, New York, 1962.
12. Power, Politics, and People : The Collected Essays of C. Wright Mills (edited by Irving L. Horowitz), New York, 1963.
13. Sociology and Pragmatism : The Higher Learning in America, (edited and with an Introduction by Irving L. Horowitz), New York, 1964.

ثانيا - مراجع عامة

14. Horowitz, I. Louis, The New Sociology : Essays in Social Science and Social Theory, in Honor of C. W. Mills, New York, Oxford University Press, 1964.
15. Merton, Robert, Social Theory and Social Structure, N.Y., 1957.
16. Recaséns — Sicker L., Philosophy and Sociology, Washington, 1961.
17. Rex, John, Key Problems of Sociological Theory, London, 1961.
18. Sorokin, Pitrim, Sociological Theories of Today, 1966.
19. Stein, Herman, Social Theory and Social Invention, Cleveland, 1968.
20. Timasheff, Nicholas, Sociological Theory : Its Nature and Growth 3rd ed., New York, 1967.



مجتمع الكمبيوترات

عرض وكيل الرئيس محمود حسام الدين رشوان

من الثانية الواحدة ، وآخرها وأهمها هو التطور في اتصالات الآلات الحاسبة ، وامكان اتصال عدد من الحاسبات عن طريق شبكة تليفونية بما يسهل اتصال حاسب آلى بحاسب آخر .

ولما كان لدى الغالبية من الافراد خارج عالم الآلات الحاسبة الكثير من الشك حول سرعة تأثيرها على عالمنا ، فقد أخذ المؤلفان على عاتقهما مسؤولية ان يوضحا لهذه الغالبية مايدور حولنا في صناعة الآلات الحاسبة ، ومدى تأثيرها في حياة كل شخص منا .

يعرض المؤلفان في القسم الاول من الكتاب والذي يتكون من ثلاثة عشر بابا وصفا تفصيليا للعالم الذي نقوم ببنائه والذي سوف تقوم فيه شبكات الآلات الحاسبة والبنوك الهائلة لتخزين بياناتها بدور فعال في تغيير شكل

يرسم جيمس مارتن وادريان نورمان في كتابهما صورة دقيقة للمجتمع الحديث في ظل تغفل الحاسبات الآلية (الكمبيوترات) في شتى مجالات الحياة ، كما يوضحان العلاقات المستقبلية الممكنة بين الحاسبات الآلية والمجتمعات ، ذلك انه في خلال السنوات القليلة المقبلة سوف تتسع مجالات استخدام الآلات الحاسبة ، بحيث تؤثر على حياة كل شخص منا ، وسوف تساعد على ذلك عدة عوامل : أولها التوسع المنتظر في انتاج الآلات الحاسبة مع انخفاض شديد في تكاليف انتاجها، وثانيها التوسع في وضع وتخطيط برامج الآلات الحاسبة وفي تبادلها شأنها شأن الصحف اليومية ، بالإضافة الى تطور طرق استخلاص المعلومات المخزونة في الحاسبات الآلية بما ييسر استخلاص أية معلومة مخزونة في اقل

James Martin And Adrian R.D. Norman, The Computerized Society, An appraisal of the impact of Computers on Society over the next fifteen years, Prentice-Hall, Inc., N.J., 1970.

حياتنا من خلال تغلغلها في منازلنا ومؤسساتنا ، وفي مجالات التعليم والأمن والقانون والطب ، والتحكم الآلي ووسائل النقل والمواصلات ، ونظام الحكم ، وقد بدأ المؤلفان باستعراض جوانب التكنولوجيا المتفجرة التي نعيشها ، ودعمها هذا العرض بالاحصائيات والمنحنيات التي توضح مدى التقدم في تكنولوجيا انتاج دوائر الآلات الحاسبة ، فبينما كان يستدعى انتاج دائرة واحدة في الخمسينات حيزاً مقداره عشرين بوصة مكعبة ، أصبح من الممكن الآن انتاج ألف دائرة في حيز مقداره بوصة مكعبة كما توضح مدى التطور في سرعة دوائر الحساب الآلي ، ذلك أن الحاسبات التي قام المؤلفان ببرمجتها منذ أقل من عشر سنوات كانت تستغرق جزءاً من الثانية لتنفيذ عملية واحدة ، بينما تستطيع الحاسبات الموجودة الآن تنفيذ مليون عملية حسابية في الثانية الواحدة ، وبعضها يستطيع تنفيذ عشرة أمثال هذا العدد . كما أن ازدياد سعة تخزين الحاسبات قد مكنت من اتساع نطاق استخدامها ، بالإضافة الى التطور في اتصالات الآلات الحاسبة والذي مكن من نقل البيانات بسرعة هائلة من الشبكات الحاسوبية الى مستخدميها ، مع ازدياد سعة الوصلات المستخدمة في ذلك الغرض من مليون رقم في الثانية الى ما يقرب من مائة مليون رقم في الثانية . وقد حرص المؤلفان على عرض تصورهما للتطور المنتظر في هذه التكنولوجيا ، من خلال هذه الاحصائيات والبيانات ، وذلك في خلال السنوات العشر المقبلة ، وقد انتهيا الى أننا لم نستخدم الآلات الحاسبة الموجودة الآن في أعلى كفاءة ممكنة ، ذلك أنه لو قضينا السنوات المقبلة في أعداد البرامج لهذه الحاسبات ، وفي تخطيط بنوك البيانات الموجودة لها ، لأمكننا إنجاز الكثير .

وينتقل المؤلفان في **الباب الثالث الى عرض** تصورهما لعصر التعايش الوثيق للإنسان والآلة الحاسبة ، حيث تصبح النهايات في تناول كل شخص منا للاتصال بشبكات الآلات الحاسبة . كما يعرضان لمحة عن بعض الانجازات في مجالات الذكاء غير الطبيعي المتمثلة في برمجة الآلة الحاسبة لتمكينها من الاجابة على الاسئلة المطروحة لها باللغة الانجليزية ، او على الاسئلة المتعارف عليها في اختبارات القدرات ، او اثبات بعض النظريات الهندسية ، او للتعرف على متحدث عن طريق تحليل صوته . كما يستعرض مارتن ونورمان بعض أنظمة الكمبيوتر العسكرية المعروفة مثل **نظام « سيج » (Sage)** في ادارة الدفاع الجوي الامريكية لحماية الولايات المتحدة من خطر أي هجوم جوي مفاجيء ، ونظام **« بي . ام . او . اس » (B.M.E.W.S.)** والذي تقوم آلاته الحاسبة في امريكا وجرينلاند وانجلترا بتحليل موجات الرادار التي

ويستعرض مارتن ونورمان في **الباب الثاني من** الكتاب للأنظمة الحاسبة الحديثة والتي تشكل أساس الثورة الصناعية الثانية . ولاهمية الاتصالات لنقل المعلومات الى حيث الحاجة

أما **الباب الخامس** فيعرض لاستخدام الآلات الحاسبة في مساندة جهازى الأمن والقانون ، وذلك فى نقل المعلومات لقوات الشرطة بسرعة الى حيث الحاجة اليها ، سواء فى مكاتبها او فى سياراتها وذلك لاعطائها صورة سريعة وواضحة للجرائم المرتكبة او السيارات المسروقة الى غير ذلك من المخالفات ، بالإضافة الى الاستعانة بشبكات الآلات الحاسبة والمعلومات المخزونة بها لتشريح الجريمة عن طريق مقارنتها بالجرائم السابقة المرتكبة من هذا النوع ، والتي تتوقف على شخصية مرتكب الجريمة ، والوقت الذى ارتكب فيه من حيث الساعة او اليوم او الشهر الى غير ذلك من المعلومات . كما يعرض هذا الباب لبعض الانظمة المعروفة المستخدمة فى هذا المجال ومنها شبكة يونيفاك ٤٨ بولاية نيويورك والتي تضم ١٣٤ من النهائيات فى شتى انحاء الولاية مما ييسر ارسال المعلومات لاية واحدة من النهائيات فى زمن لا يزيد على ثلاث دقائق ، كما يعرض لاحتمالات تخزين المعلومات المميزة لبصمات الافراد واصواتهم وتوقعاتهم . وبالإضافة الى استخدام الحاسبات فى مساندة اجهزة الامن ، يعرض المؤلفان لامكان استخدامها فى مساندة الجهاز القانوني ، وذلك فى الاستعانة بها فى التعرف على السوابق المماثلة للقضية المطروحة ، والتي من الممكن ان تكون ذات أهمية كبرى فى تحليل القضية ، مع امكان امداد المحامين وهيئة القضاة بهذه البيانات .

وينتقل مارتن ونورمان فى **الباب السادس** من الكتاب الى استعراض استخدامات الحاسب الآلى فى مجالات التعليم ، وخاصة مع النقص الشديد الذى تعاني منه الدول فى اعداد المعلمين ، فعلى سبيل المثال تعاني الولايات المتحدة الامريكية من نقص مقداره ٨٤٠٠ مدرس فى المدارس الابتدائية والثانوية ، كما تعاني من نقص مقداره ٩٠ ألف عضو هيئة تدريس بالكليات الجامعية المختلفة ، كما تعاني كافة دول العالم من نقص مماثل . ولا شك ان استخدام الحاسبات الآلية فى مجال التعليم

تستقبلها ، للتعرف على احتمال اى خطر نووى من الكتلة الشرقية ، ويقوم ٢٤ قمرا صناعيا متزامنا بخدمة هذه الانظمة العسكرية ، ويوضح المؤلفان أهمية نظام المشاركة فى الوقت فى هذه التطبيقات لما يسمح به من تعدد مستخدمي الشبكة الحسابية فى نفس الوقت ، كما يوضحان أهمية بعض الانظمة الخاصة للمشاركة فى الوقت ، موضحين أننا على أبواب عصر سوف يحتاج فيه الانسان فى كل مجالات الحياة الى استخدام النهائيات المتوفرة لديه ، لتزويده بكل ما يحتاج اليه من معلومات من البنوك الخاصة بها ، ولاستغلال القدرات المنطقية الهائلة للشبكات الحاسبة .

ويستعرض المؤلفان فى **الأبواب التالية من القسم الأول من الكتاب** كافة تطبيقات الآلات الحاسبة فى حياتنا . ففي **الباب الرابع** يعرضان صورة لمجالات التعامل النقدية فى ظل الحاسبات الآلية ، ذلك أن الأوراق المالية كانت ولا تزال الى وقتنا هذا دليلا على مقدرة الشخص المادية ، ولكن فى ظل شبكات الآلى ، لن يكون الانسان فى حاجة الى حمل الأوراق المالية لظهور مقدرة الشرائية ، وسوف يستعاض عن ذلك بالحاسبات ذات الذاكرة الهائلة الموجودة فى البنوك ، والتي سوف تحتوى على معلومات مخزونة فى ذاكرتها عن الحسابات الجارية لكل شخص . ولذلك فانه للقيام بأية عملية سحب او اضافة الى الرصيد المخزون فى البنوك ، سوف نحتاج الى استخدام النهائيات الموجودة فى مكان تواجدنا ، سواء كان محل شراء او مكتبة لامداد الحاسب بالبيانات اللازمة لاجراء عملية السحب او الاضافة ، وفى الحال سوف تنتقل هذه الكمية النقدية من حساب الى حساب آخر . فلو أننا تخيلنا تكرار هذه العملية آلاف أو مئات الآلاف أو ملايين المرات ، فان البلايين من العملات سوف يتم التعامل بها يوميا دون استخدام أية أوراق نقدية أو شيكات ، وخاصة عند امتداد شبكات الحساب الآلى بما تحويه من نهائيات وذاكرات لتغطى بلاد العالم كله .

والجهات التي يرغب في الحصول منها على هذه الحاجات ، بحيث تقوم الشبكة الحاسبة بتنفيذ الجهات المعنية بهذه البيانات لتنفيذها .

ويستعرض المؤلفان في **الباب الثامن** استخدامات الآلات الحاسبة في **أنظمة التحكم الآلي** على اختلاف أنواعها من التحكم في مواصفات الإنتاج ، الى التحكم على مستوى انظمة الادارة والاقتصاد والحكم ، مع تداخل الشبكات الحاسبة في كل ما يحتاج اليه توازن هذه الانظمة من تجميع البيانات واجراء القياسات على الانظمة موضوع التحكم ، الى مقارنة هذه البيانات بالنتائج المرغوب التوصل اليها ، واتخاذ الاجراءات اللازمة لتصحيح أية انحرافات عن النتائج المرغوب التوصل اليها ، مع تخطيط العمليات المستقبلية بناء على هذه المقارنة وعن طريق التغذية الخلفية ، للتوصل الى السلوك المتوازن والمثالي للنظام موضوع التحكم .

ويرسم مارتن ونورمان في **الباب التالي** صورة دقيقة جدا لتصورهم **لشكل مؤسسة إنتاجية في أوائل الثمانينيات** وسير العمل داخل المؤسسة من خلال تداخل الحاسبات الآلية في شتى أنحاء النشاط الإنتاجي . ويوضح المؤلفان ان المركز الاساسي لسير العمل داخل المؤسسة هو « **غرفة عمليات** » شبيهة بغرفة عمليات مشروع « **أبوللو** » في أواخر الستينيات ، مجهزة بجهاز كمبيوتر رئيسي متصل ببنك المعلومات الاساسي للمؤسسة وبكافة الانظمة الحاسبة في شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية ، مع تعدد أوجه نشاط هذه الغرفة ، اذ انها مسؤولة عن تجميع المعلومات من مراكزها داخل المؤسسة لاتخاذ القرارات ، مع التأكد من صحة هذه المعلومات وتصحيحها اذا ما اكتشفت أية أخطاء ، بالاضافة الى قيام النهائيات في شتى اجزاء المؤسسة الانتاجية بإبلاغ هذه الغرفة عند حدوث طارئ للتدخل لحسم الموقف ، لضمان عدم اضطراب سير العمل داخل المؤسسة . وبالإضافة الى اوتومية هذه الغرفة ، نجد الاجهزة الحاسبة متداخلة

سوف يساعد على حل هذه المشكلة . واهمية استخدام الحاسبات الآلية في هذا المجال ترجع اساسا الى امكانية تدريب كل طالب على حدة ، وهو ما يعرف بفردية التعليم والتي كانت معروفة في نهاية القرن التاسع عشر مثلما كانت معروفة قبل ذلك بألفى عام في اليونان القديمة ، حيث كان تعليم افراد الطبقة الارستوقراطية يسير على هذا النهج ، وقد شكلت فردية التعليم احدى امجاد جامعتي أكسفورد وكمبريدج لفترة طويلة . ويفسر مارتن ونورمان أن أهمية الآلات الحاسبة في هذا المجال ترجع الى امكان برمجتها لتتبع التاريخ التعليمي لكل طالب على حدة من حيث نجاحه او فشله ، واستخدام نتائجه السابقة في اختيار الاسس التي يجب اتباعها في تدريبه ، مع الافادة من الساعات الكبيرة للذاكرات الحاسبات الآلية في تخزين المقررات والتاريخ التربوي للطلاب المشتركين في هذه المقررات ، مع توفر هذه الذاكرة في حدود الامكانيات التكنولوجية الموجودة حاليا . كما يشير مارتن ونورمان الى ضرورة زيادة الجهود لاعداد انظمة البرامج المستخدمة في هذا المجال حيث انه قد ثبت انه تلزم المتوسط مائة ساعة من البرمجة لكل ساعة تدريب يحتاجها الطالب عند النهاية التي يستخدمها . والصورة التي عرضها المؤلفان تجعلنا نتوقع انه في خلال السنوات القليلة القادمة سوف يجد الطلاب ، كل على حدة ، معلما رائعا يفيدهم مثلما افاد ألكسندر المقدوني وحده من معلمه أرسطو .

ويعرض **الباب السابع صورة لتداخل الآلات الحاسبة في منازلنا** من خلال النهائيات التي سوف نجدها في منزل كل منا متغلغلة في شتى نواحي حياتنا اليومية لتمكننا من الاتصال ببؤك المعلومات المتعددة ، والبرامج المخزونة في الشبكات الحاسبة ، بحيث يستطيع كل منا تخزين المعلومات عن حساباته اليومية ، او تعلم لغة معينة او معرفة الانباء اليومية او شراء الحاجات اليومية عن طريق تغذية الشبكة الحاسبة بقائمة ما يحتاج اليه من حاجات ،

توفير ٢٥٠ ألف دولار أو أكثر سنوياً ، بالإضافة الى انخفاض زمن الانتظار في اشارات المرور بمقدار ١٤٪ ، وانخفاض الزمن الذي يستغرقه انتقال السيدات داخل المدينة بمقدار ١٠٪ . كما يعرض المؤلفان في هذا الباب لاستخدامات أخرى للآلات الحاسبة في هذا المجال ، مثل التحكم في الملاحة الجوية والتحكم في مسارات السيارات وعربات النقل داخل المدن ، وتخطيط الرحلات ، بالإضافة الى امكان استخدامها في بناء النماذج التفصيلية للمشروعات الباهظة التكاليف عن طريق التمثيل الدقيق للامكانيات المتاحة داخل المدن ، ومتابعة نتائج تلك المشروعات .

وينتقل المؤلفان في **البابين التاليين** لعرض كيفية **تخطيط بنك قومي للمعلومات** وكيفية افادة الحكومات من ذلك المشروع ، والاتصال بين البنك القومى للمعلومات وكافة الادارات واجهزة الدولة ، مما يوفر المعلومات والبيانات اللازمة لكافة الجهات ، ويمنع تكرار تخزين هذه المعلومات ، كما يوضح طرق الاتصال لنقل المعلومات بين مراكز تخزينها في المدن ، ومراكز تخزينها في الولايات ، والمراكز الفيدرالية لتخزينها . ويستعرض المؤلفان اوتومية تجميع البيانات وتخزينها واستخلاصها ، ويعرضان للصعوبات التي من الممكن ان يواجهها انشاء بنك قومي للمعلومات في دولة مثل الولايات المتحدة الامريكية نتيجة اختلاف قوانين الولايات . وفي نهاية القسم الاول من الكتاب ، يعرض المؤلفان صورة للحكم داخل الدولة في ظل تداخل شبكات الآلات الحاسبة في المجتمع ، كما يرسمان صورة دقيقة لكيفية الافادة من هذه الشبكات في مجالات الاحصاءات الحكومية ، وبناء النماذج التفصيلية للاقتصاد القومي ، مع امكان تمثيل كافة العناصر المؤثرة فيه ، والعلاقات المختلفة بين المتغيرات ومتابعة تأثيراتها على النموذج الاقتصادي ، ويرسمان صورة مفصلة للاقتصاد القومي بعد التحكم فيه بواسطة شبكات الآلات الحاسبة . وبالإضافة الى

في شتى أجزاء المؤسسة للتحكم في جودة الانتاج والنظام المحاسبي الى غير ذلك من أوجه النشاط داخل المؤسسة .

وفي الباب العاشر يناقش المؤلفان التغير الجذري الذي سوف تحققه الحاسبات الآلية في مجال **الطب** وخاصة مع النقص الشديد في عدد الاطباء الذي تعاني منه غالبية دول العالم . كما يناقشان جوانب هذا التغير الذي سوف يؤدي الى تخليص الاطباء من الكثير من العمل الروتيني ، وبالتالي رفع كفاءتهم ، ويتضمن هذا التغير تدخل الآلات الحاسبة في ادارة دور العلاج عن طريق حساب التوزيع المثالي للأسرة ، والمتابعة الدورية لمخزون العقاقير ، كما يتضمن تخزين المعلومات عن المرضى عند دخولهم دور العلاج والمتابعة الدورية لحالتهم ، بالإضافة الى المتابعة المستمرة والمباشرة لبيانات أجهزة القياس الطبية الموصلة بجسم المريض في الحالات التي تستدعي هذه المتابعة المستمرة ، وامتداد الجهاز العلاجي بالدار بالتحليل المستمر لهذه البيانات ، بالإضافة الى متابعة وتحليل النتائج الخاصة برسومات القلب . كما يعرض المؤلفان لاستخدام الشبكات الحاسبة في امتداد الاطباء بالتاريخ الطبي للمريض بعد تجميعه من مصادره المختلفة لدى الاطباء ، بالإضافة الى انه مع المعدل السريع الذي تتضاعف به المعلومات الطبية ، سوف يستحيل على أى طبيب متابعة كل الابحاث والتقارير العلمية التي تنشر في مجال تخصصه ، مما يستدعي الاستعانة ببنوك المعلومات الطبية لاستخلاص ما يحتاج اليه من بيانات .

اما **الباب الحادي عشر** ، فيعرض لتطبيق استخدام الآلات الحاسبة في مجالات **تخطيط المواصلات بالمدن** ، والذي بدأ فعلاً في مدينة سان جوزي بولاية كاليفورنيا ، والتي تتحرك فيها ٣٥ ألف سيارة يومياً ، اذ أثبتت الاحصائيات أن ذلك يوفر اربعمئة ساعة عمل يومياً على أصحاب السيارات ، وذلك يقابل

يؤدي اليها فقر هذه المعلومات وانخفاض كفاءة تحليلها نتيجة عدم كفايتها .

ويناقش مارتن ونورمان في **الباب التالي** كيفية امتداد الاخطاء الى نتائج الحاسبات الآلية ومصادر هذه الاخطاء واحتمال تسببها عن كل من هذه المصادر . ويقسم المؤلفان مصادر هذه الاخطاء الى اخطاء ناتجة عن بعض الاعطاب في دوائر ومكونات الحاسب ، ويوضحان ان احتمال حدوث هذا النوع من الاخطاء ضئيل جدا نظرا لما يجري عليه تصميم دوائر الحاسبات الآلية الحديثة ، بحيث يتم كشف الاخطاء وتصحيحها بمجرد حدوثها ، وأخطاء في أنظمة البرامج الخاصة بمباشرة تشغيل الحاسب وخاصة اذا لم يتم اختبار تشغيل هذه الأنظمة بدرجة كافية ، كما يناقش المؤلفان الاخطاء التي يمكن ان تحدث من القائمين على تشغيل الحاسب ، او في بيانات الإدخال او في وضع وتخطيط برامج الأداء . ثم ينتقل المؤلفان في الباب التالي الى عرض ما يمكن ان تسببه الحاسبات من مضايقات مستمرة نتيجة لامتداد الاخطاء الى نتائجها مع التمثيل ببعض الامثلة لهذه المضايقات .

وعرض المؤلفان في **الباب الخامس من هذا القسم من الكتاب للسرقات والتخريب التي يمكن ان تتسبب في ارتكابها الحاسبات الآلية**، ويوضحان بعض الامثلة الحقيقية لبعض حوادث السرقة المشهورة التي تم اكتشافها في الولايات المتحدة الامريكية والتي كان للحاسبات الآلية دخل فيها ، وكان مرتكبوها من الاشخاص القائمين على برمجة هذه الحاسبات او ادارتها . كما يوجه مارتن ونورمان انذارا بالضرر الذي يمكن ان يعود علينا اذا ما امتدت يد مخربة الى الحاسبات ، وخاصة بعد الاعتماد عليها في اتخاذ كافة القرارات ، سواء في تشغيل المصارف وتنظيم الملاحة الجوية الى غير ذلك من المرافق الحيوية وخاصة بعد الاستغناء عن العمالة القائمة على تشغيل تلك المرافق الحيوية .

ذلك ، يعرض المؤلفان لمحة سريعة عن امكان الافادة من هذه الشبكات الحاسوبية في الاستطلاع اللحظي للرأى القومى .

ويوضح المؤلفان في **القسم الثاني من الكتاب الضرر الذي تعود به علينا مركزية بنوك المعلومات** ، وما يمكن ان يحدث عند امتداد الاخطاء الى الآلات الحاسبة ، والعلاقة بين الحاسبات والجريمة ومركزية القوة ، بالإضافة لما يوضحانه عن حدوث تغيرات في الاطار الوظيفي نتيجة تداخل الآلات الحاسبة في شتى الأنشطة ، والبطالة التي يمكن ان تنجم نتيجة امتداد نطاق تشغيل الحاسبات لاحتلال بعض الوظائف التي تقوم بها الايدي العاملة .

ويبدأ المؤلفان في **الباب الاول والثاني من هذا القسم من الكتاب** بمناقشة مشكلة اثار الكثير من الجدل والنقاش في السنوات الاخيرة ، الا وهى مشكلة « الخصوصية » ويعرضان الكثير مما نشر حول هذه المشكلة من تقارير منذ بداية الستينيات ، ثم يستعرضان طبيعة هذه المشكلة موضحين ان الديموقراطية ترتكز اساسا على تجميع المعلومات مع الاشارة الى ضرورة صحة هذه المعلومات ودقتها وتوازنها ، وذلك نظرا لما تستدعيه ممارسة الديمقراطية من حساسية المجتمع لاحتياجات المواطنين . وكلما ازدادت تكنولوجيا ودرجة تعقيد المجتمع ازدادت الحاجة الى تجميع المعلومات من المواطنين ، ومنشأ المشكلة راجع اساسا الى تعارض ميل الانسان الى الخصوصية مع الكثير من القيم الاجتماعية ، وعلى الاخص منافسة الحكومة ، حرية الصحافة ، الحماية من الجريمة ، توفير الخدمات وتطوير الظروف المعيشية المحيطة ، ومنشأ هذا التعارض يرجع اساسا الى حاجة هذه القيم الاجتماعية الى تجميع العديد من المعلومات عن المواطنين مع احجام العديد منهم عن توفيرها ، او لجوئهم الى تشويشها او الادلاء بها جزئيا ، كما يوضحان الكوارث التي من الممكن ان

ونورمان الوظائف التي سوف تتعرض للانهايار نتيجة لانتشار الحاسبات الآلية ، والوظائف التي سوف يطرأ عليها تغيير وضرورة إعادة تدريب المشتغلين بها ، كما يناقشان الاشكال الجديدة للوظائف التي سوف تستجد .

وفي انقسم الاخير من الكتاب ، يناقش مارتين ونورمان الخطوات التي يجب ان تتخذها المجتمعات لمسايرة تغفل الحاسبات الآلية في شتى مجالات الحياة . ويبدأ المؤلفان بمناقشة التغيرات التي يجب ادخالها على مجالات التعليم والتدريب على استخدام الآلات الحاسبة في كافة المراحل التعليمية ، بالإضافة لما يعرضانه من تصوراتهم عن المعلم الذي سوف نحتاجه لمسايرة التطور الناجم عن اوتوميسه العصر . وبالإضافة الى ذلك ، يناقش المؤلفان ضرورة امتداد نطاق التدريب والتعليم في عصر الحاسبات الآلية الى خارج حجرات الدراسة ، وفي كل هذه الأنشطة التعليمية يشير المؤلفان الى ضرورة استخدام الحاسبات الآلية في أعمال النظارة والتدريب والتعليم .

ويستعرض المؤلفان في الباب التالي القوانين التي سوف نحتاجها نتيجة لتداخل الكمبيوترات في شتى نواحي حياتنا . ويقرر مارتين ونورمان حاجتنا الى هذه القوانين ، ومرجعها السى ضرورة حماية البناء الاجتماعي مما يمكن ان تعود به الآلات الحاسبة من اضرار عليه ، مع ضرورة تشجيع كل خطوة ايجابية يمكن ان تخطوها الحاسبات الآلية بمجتمعاتنا نحو اسعادها . ويعرض المؤلفان بعض الاقتراحات لاشكال القوانين التي يجب اخذها في الاعتبار عند صياغة القوانين الخاصة بتنظيم العلاقات في مجتمع الحاسبات الآلية ، اذ يناقشان اثني عشر قانونا خاصة بتنظيم هذه العلاقات . وما من شك في أن القوانين التي تعرض لها المؤلفان على الرغم من شمولها ، الا انها تحتوي على بعض الفجوات ، ولذا فانها يجب ان تشكل قاعدة لاطار قانوني مرن ، يمكن تعديله وتطويره باستمرار كلما تكشفته أية فجوات ، حتى

ويستعرض الباب التالي الصعوبات والتشويش الذي سوف يواجهه الكثيرون منا عندما تتغلغل الحاسبات في شتى مجالات الحياة ، واحجام الكثيرين في الوقت الحاضر عن استخدام النهائيات نظرا لصعوبة استخدام البعض منها ، او لما يستدعيه حل مسألة تطبيقية معينة باستخدام النهائيات من برمجة مطولة فضلا عن تعدد لغات الاداء واختلافها وفقا لطبيعة المسألة . كما يعرض المؤلفان لاختلاف استعداد الافراد لتعليم البرمجة وانعدام قابلية الكثيرين لبرمجة الآلات الحاسبة وتعلم عمليات تشغيل النهائيات ، والتي تتضمن الكثير من البرمجة مع توقعهم لشكل منحني توزيع استعداد الافراد لبرمجة الآلات الحاسبة ومماثلته للمنحني الجاوسي .

ولما كانت المعرفة مصدرا من مصادر القوة، فقد ناقش مارتين ونورمان في الباب التالي كيف يمكن ان تكون الآلات الحاسبة بقدراتها الهائلة مصدرا من مصادر القوة للافراد ، والمؤسسات الحكومية والعسكريين . ومثلما يعرض الباب السابق للتشتت الذي يمكن ان تسببه الحاسبات الآلية للكثيرين ، يناقش هذا الباب مدى ما سوف يحصل عليه الكثيرون ممن يجيدون التعامل مع الحاسبات الآلية من معرفة والمعرفة كما اوضح « فرانسيس بيكون » هي القوة . وينذرنا المؤلفان باتساع الفجوة بين من يعرفون ومن لا يعرفون في مجتمع الحاسبات الآلية ، ويعرضان لبعض الوقائع الحقيقية لظروف عسكرية حرجية كانت فيها الآلات الحاسبة مصدرا لاثراء القوة العسكرية في اشكال متعددة .

ويستعرض الباب التالي التغيرات التي سوف تطرأ على الاطار الوظيفي نتيجة تداخل الحاسبات الآلية والتي انذرنا بها « نوربرت فيشر » مؤسس « السبرنية » منذ عام ١٩٥٤ . ويدعم المؤلفان عرضهما لهذه التغيرات بالبيانات والرسومات الاحصائية ، يناقش مارتين



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina

لتكنولوجيا الحاسبات الآلية ، والتغيرات المهمة التي سوف تطرأ على حياتنا كنتيجة أساسية لذلك ، مع تقديم التوصيات التي تجعل من مجتمع الآلات الحاسوبية مجتمعا مثاليا للحياة فيه .

ومثلما تفاعل المؤلفان لمستقبل العالم اندي نعيش فيه ، فقد تعرضا بالتفصيل للخطر الذي يهددنا به انتشار الآلات الحاسوبية ، منتهين الى اننا لو تحكنا في هذه التكنولوجيا الهائلة ، فان مجتمع الآلات الحاسوبية يمكن ان يكون غنيا ، متحضرا واكثر متعلنا من اية حقبة عاشها الانسان ، والا سنكون بصدد فترة رهبة ، مما يذكرنا بكلمات « ديكتر » عن الثورة الفرنسية «لقد كانت احسن الفترات وكانت اسوأها ، كانت عصر الحكمة وعصر الحماسة ، كانت فترة اعتقاد وفترة شك ، كانت فصلا من النور وفصلا من الظلام ، كانت ربيع الأمل وشتاء الياس .

وكما تعرض مارتن ونورمان للاضرار التي يمكن ان تقع عليها نتيجة عدم التحكم في انتشار الآلات الحاسوبية ، فقد قاما بتوضيح الضوابط ووسائل الحماية التي نحتاج اليها في مجتمع الآلات الحاسوبية ، وقد حرصا في رسم تصورهما لذلك المجتمع ، على الابتعاد عن الخيال والمبالغة ، اذ اعتمدا في جميع المادة الاساسية لكتابهما على مصادر متعددة، وساهم في توفير هذه المادة العديد من مهندسى الانظمة والسياسيين والمهندسين وعلماء الاجتماع والفيزياء ورجال القانون ، مما ساعد على اثراء هذه المادة العلمية وشمولها .

وفي النهاية فانه ما من شك اننا بصدد مرحلة حاسمة ، ذلك انه في خلال السنوات القليلة القادمة ، سوف تنتشر استخدامات الحاسبات الآلية على نطاق واسع ، بحيث نجدها مؤثرة في حياة كل شخص منا ، فهل سنعد العدة ونخطط لذلك، أم سنترك السباق التكنولوجي يتقدم بدون توجيه ؟

لا يجد أى شخص منا ادنى شك حول حماية حقوقه في أن يعيش حياته مطمئنا في ظل مجتمع الحاسبات الآلية .

ويناقش مارتن ونورمان في البابين التاليين وسائل الحماية التكنولوجية للمعلومات المخزونة داخل الآلات الحاسوبية ، ويعرضان للمستويات المختلفة لها ، وكفاءة كل منها ، كما يعرضان بعض توصياتهما في هذا الموضوع ، وتوقعاتهما بانه في خلال السنوات القليلة المقبلة سوف تشكل وسائل الحماية الاليكترونية للمعلومات المخزونة داخل الآلات الحاسوبية جانبا أساسيا من جوانب التكنولوجيا ، وانها سوف تصبح أسهل وأوفر واكثر كفاءة مما هي عليه اليوم . كما يستعرضان أنظمة التحكم التي تحتاج اليها لضمان كفاءة الحاسبات الآلية ، مع ضرورة توفير الوسائل الفعالة لكشف أخطاء الآلات الحاسوبية ، وتصحيحها على اختلاف درجة تعقيدها .

ومثلما أوجد شارلز الثاني عشر حاكم السويد ، خلال القرن الثامن عشر ، وظيفة المدعى العام للاطمئنان على قيام المسؤولين بتنفيذ مهامهم وواجباتهم لخدمة المواطنين على خير وجه ، وما دفع به نجاح تلك المهمة الوظيفية في السويد وفنلندا ، الى تطبيقها في الدنمارك والنرويج ونيوزيلندا وبريطانيا ، كل دولة وفقا لاحتياجاتها ، يعرض مارتن ونورمان في الباب التالي تصورهم لشكل تلك المهمة الوظيفية في ظل مجتمع الحاسبات الآلية ، ثم ينتقلان الى مناقشة دور العلماء في مجتمع الآلات الحاسوبية ، وفي النهاية يعرضان تصورهما لمستقبل العالم الذي نعيشه وللتطورات المنتظر حدوثها خلال الخمسين عاما المقبلة ، والتي يرجح الخبراء باحتمالها .

• • •

لقد قدم لنا جيمس مارتن وأدريان نورمان وهما اثنان من خبراء الحساب الآلي ، ولأول مرة كتابا يستكشف التطبيقات المستقبلية

من الكتب الجديدة

كتب وصلت الى ادارة المجلة ، وسوف نعرض لها بالتحليل في الاعداد القادمة

- (1) Burham, Jack, The Structure of Art, George Braziller, Inc. 1971.
- (2) Downs, James F., Human Nature, An Introduction to Cultural Anthropology. Clencoc Press, 1973.
- (3) Hammond, Peter B., An Introduction to Cultural And Social Anthropology. Macmillan, 1971.
- (4) Lipton, Lenny, Independent Filmmaking Studio Vista London, 1974.
- (5) O'Ballan, Edgar, Arab Guerilla Power. Faber, 1974.

★ ★ ★

مطبعة حكومة الكويت

العدد التالى من المجلة

العدد الثالث - المجلد السادس

اكتوبر نوفمبر ديسمبر ١٩٧٥

قسم خاص عن

الشيخوخة

بالاضافة الى الابواب الثابتة

الخليج العربي	٥	ريال	٣	ليرة
السعودية	٥	ريال	٢٥٠	ملياً
البحرين	٤٠٠	فلس	٢٥٠	ملياً
اليمن الجنوبية	٤٠٠	فلس	٣٥	قريشاً
اليمن الشمالية	٤٠٥	ريال	٤٠٠	باية
العراق	٣٠٠	فلس	٥	دنانير
لبنان	٢٠٥	ليرة	٥٠٠	مليماً
الأردن	٢٥٠	فلساً	٥	درهم
موريتانيا				
مستعمرة				
الجزائر				
تونس				
المغرب				

مطبعة حكومة الكويت

التمت
٢٥٠
فلساً